Colección Teorema

Hans-Georg Gadamer

La dialéctica de Hegel

Cinco ensayos hermenéuticos

QUINTA EDICIÓN

CÁTEDRA
TEOREMA

[Nota a la edición digital: se han introducido entre corchetes la paginación y los números de las notas a pie de página (que siguen una numeración independiente en cada ensayo) de la edición original]

Título de la obra: *Hegels Dialektik.*
Fünf hermeneutische Studien

Traducción de Manuel Garrido

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2000
Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027-Madrid
Depósito legal: M. 36.910/2000
ISBN: 84-376-0216-5
Printed in Spain
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

Índice

PRÓLOGO..... 9
CAPÍTULO I
Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos..... 11
CAPÍTULO II
Hegel y el mundo invertido..... 49
CAPÍTULO III
La idea de la lógica de Hegel..... 75
CAPÍTULO IV
Hegel y el romanticismo de Heidelberg..... 109
CAPÍTULO V
Hegel y Heidegger..... 125

[9]

Prólogo

La dialéctica de Hegel es una fuente constante de irritación. Incluso a aquellas personas que han sabido atravesar el torbellino lógico del *Parménides* de Platón, les produce una mezcla de decepción lógica y entusiasmo especulativo. Yo me cuento entre esa clase de personas. Y desde el principio de mi carrera me propuse la tarea de poner en mutua relación la dialéctica antigua y la dialéctica hegeliana, de modo que se aclarasen una a otra. Pero no por eso fue mi intención ponerme a reflexionar sobre este método, o si se quiere no-método, del pensamiento para obtener un juicio definitivo sobre él, sino para no dejar inexhausto el reino de intuiciones que este enigmático modo de conocimiento permite extraer con la mediación de los conceptos. Por mucho que pueda decirse sobre las cavilaciones lógicas de la dialéctica, por mucho que pueda, asimismo, preferirse la «lógica de la investigación» a la «lógica del concepto», la verdad es que la filosofía no es simplemente investigación. La filosofía ha de incorporar, dentro de sí misma, la anticipación de la totalidad que impulsa a nuestra voluntad de saber y que se plasma en la totalidad de nuestro acceso al mundo por medio del lenguaje, y debe dar cuenta de ello por la vía del pensamiento. Ésta es una necesidad insoslayable de la razón humana, incluso en la era de la ciencia y de la particularización de la misma, que prolifera en todas las direcciones de la investigación especia-**[10]**-lizada. La filosofía no puede, pues, desdeñar la oferta del pensamiento dialéctico.

Habiéndome educado en el bien montado taller conceptual de la fenomenología, y tras haber sido llevado primero por Nicolai Hartmann y después por Martin Heidegger a una confrontación con la lógica de Hegel, me ha estimulado el desamparo que se siente al tener que encararse con la pretensión hegeliana de restaurar la idea de demostración filosófica. Así, a lo largo de decenios, me ha acompañado la tarea de introducir claridad en la productiva oscuridad del pensamiento dialéctico y aprender a exhibir la sustancia de su contenido. A pesar de estos decenios de esfuerzos, el resultado fue sólo discreto. Entre el Escila de la pedante clarificación lógica y el Caribdis de la incontrolada entrega al juego dialéctico, era difícil mantenerse en el punto medio. Pero inmensamente más difícil resultaba poder comunicar lo que había logrado verificar, siguiendo el curso del pensamiento especulativo, sin volver a convertirlo en enigma. Sin la ayuda que puede ofrecer el sustrato griego que hay en el pensamiento de Hegel, mi fracaso hubiera sido aún mayor. Por esta razón presento los siguientes ensayos, que espero que puedan ayudar a aprender a deletrear a Hegel.

Los tres primeros, que constituyen el núcleo de este breve volumen y son fragmentos de un libro no escrito, analizan algunas partes de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Ciencia de la lógica.* Les sigue el texto de una conferencia en que traté de los años de Hegel en Heidelberg, una época que ha sido decisiva para la formación del sistema hegeliano. El capítulo final lo constituye un trabajo, hasta ahora inédito, que contempla las diferencias y semejanzas entre Hegel y Heidegger, y es reproducción de una conferencia que el pasado invierno pronuncié en Italia.

[11]

CAPÍTULO PRIMERO
Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos[1]

El método, desarrollado por los filósofos antiguos, de extraer las consecuencias de hipótesis contrarias entre sí —método que podía, como señala Aristóteles[2], ser practicado incluso sin saber el «qué» de las cosas de las que se estuviese tratando—, fue restaurado en el siglo XVIII por la dialéctica trascendental kantiana de la razón pura, en la medida en que Kant reconoció la necesidad que arrastra a la razón a enredarse en contradicciones. Los seguidores de Kant: Fichte, Schelling, Schleiermacher y Hegel se adhirieron a la demostración de la necesidad de tal dialéctica, superaron la valoración negativa de la misma y reconocieron en ella una posibilidad peculiar de la razón humana para trascender los límites del entendimiento. Todos ellos eran conscientes del origen clásico de la dialéctica; así, por ejemplo, Schleiermacher hizo suyo el arte platónico de conducir un diálogo. Pero la dialéctica de Hegel, si se la compara con el uso que sus contemporáneos hacen de dicho método, ocupa una posición enteramente propia.

[12] Hegel se percató de la ausencia de un verdadero rigor metódico en el uso que sus contemporáneos hacían de la dialéctica, y, de hecho, su procedimiento dialéctico es enteramente distinto y peculiar. Se trata de una progresión inmanente, que no pretende partir de ninguna tesis impuesta, sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos, y exponer, prescindiendo por entero de toda transición designada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión. Encarecidamente insiste en que las introducciones, divisiones de capítulos, epígrafes, etc., no constituyen propiamente parte del cuerpo del desarrollo científico, sino que sirven tan sólo a una necesidad externa. De acuerdo con ello, Hegel critica a sus contemporáneos (Reinhold y Fichte, entre otros) por partir de la forma de la proposición o de los principios en su exposición de la filosofía. Frente a ello, él considera su propio procedimiento como el verdadero redescubrimiento de la demostración filosófica, cuya forma lógica no puede ser la que conocemos por la exposición sistemática de la geometría, según Euclides, y que fue analizada por Aristóteles en su *Organon.*

Muy verosímilmente está aludiendo Hegel a esta separación de la analítica respecto de la dialéctica, cuando escribe en el Prefacio de la *Fenomenología:* «Una vez que la dialéctica se ha separado de la demostración, el concepto de demostración filosófica estaba, de hecho, perdido» (*Phän.,* 53)[3].

Por razones de contenido, este pasaje podría referirse también, sin duda, a la destrucción de la metafísica dogmática del racionalismo y su método matemático de demostración —una destrucción que Hegel atribuye a Kant y a Jacobi (XV, 543 ss., cf. 608). De acuerdo con **[13]** esta interpretación, el concepto de demostración filosófica habría sido eliminado por la crítica de Kant a las demostraciones de la existencia de Dios, y esta pérdida habría dado lugar al romántico y «metódico proceder del presentimiento y el entusiasmo». Pero el contexto nos enseña que, según Hegel, el concepto de demostración filosófica no es, en absoluto, correctamente entendido cuando se pretende imitar con él el método matemático de la demostración. Opera también aquí una secular referencia a la degradación de la dialéctica a un simple medio auxiliar preparatorio, similar a la efectuada por Aristóteles al hacer objeto de crítica lógica a la dialéctica de Platón. Pero esta circunstancia no debiera hacernos olvidar el hecho de que Hegel redescubre en Aristóteles, sin embargo, las más profundas verdades especulativas. Pues, de hecho, Hegel subraya de modo expreso que el método de la demostración científica lógicamente analizado por Aristóteles, la apodíctica, en modo alguno se corresponde con el procedimiento filosófico que Aristóteles realmente practica. Pero, en cualquier caso, Hegel no contempla el modelo de su concepto de demostración en Aristóteles, sino más bien en la dialéctica eleática y platónica. Con su propio método dialéctico Hegel pretende haber reivindicado el método platónico de dar cuenta o razón, de efectuar la prueba dialéctica de todas las suposiciones sobre un problema. Y esa pretensión no es mera jactancia. Por el contrario, Hegel ha

[1] [*] Este ensayo fue inicialmente publicado en *Hegel-Studien,* volumen I, Verlag H. Bouvier and Co., Bonn, 1961, págs. 173-199, como homenaje al 80 aniversario del nacimiento de Theodor Litt.

[2] [1] Met M 4, 1078 b 25.

[3] [2] Para las citas de Hegel empleo las siguientes abreviaturas: *Phän. = Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*), Hrsg. v. J. Hoffmeister, 6. Aufl., Hamburg, 1952. *Enz. = Enzyklopädie der philos. Wissenschaften* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), a la que se cita especificando secciones (§). La mera indicación de números de volumen y de páginas se refiere a la edición de los «Freunde des Verewigten», Berlín, 1832 ss.

sido realmente el primero en captar la profundidad de la dialéctica platónica. Es el descubridor de los diálogos platónicos propiamente especulativos, *Sofista, Parménides* y *Filebo,* que no existían en absoluto para la conciencia filosófica del siglo XVIII, y solamente gracias a él fueron reconocidos como el auténtico núcleo de la filosofía platónica por todo el periodo subsiguiente, hasta los impotentes intentos, hacia mitad del siglo XIX, de probar que estas obras eran espúreas.

Ciertamente, tampoco la dialéctica platónica, ni siquiera la del *Sofista,* es, según Hegel, una dialéctica «pura», porque parte de proposiciones supuestas, que **[14]** no son, como tales, derivadas unas de otras en su necesidad. De hecho, para su ideal metódico de demostración filosófica, Hegel puede confiar menos firmemente en el *Parménides,* esta «suprema obra de arte de la antigua dialéctica» (*Phän.,* 57), o en cualquier otro de los diálogos tardíos, que en el estilo general de la conducción socrática del diálogo, a la que ensalza por esa plástica inmanente que es la autoforjación del pensamiento. Él advirtió, sin duda correctamente, que el incoloro papel que juegan los interlocutores del diálogo socrático sirve para favorecer el desarrollo del pensamiento, de acuerdo con una consecuencia inmanente. Alaba a los interlocutores socráticos por ser jóvenes sinceramente moldeables, que están dispuestos[4] a renunciar a la pertinacia y arbitrariedad de las propias ocurrencias que pudieran perjudicar el desarrollo del pensamiento. El grandioso monólogo del propio filosofar dialéctico de Hegel satisface, ciertamente, su ideal del inmanente autodespliegue del pensamiento con una conciencia metódica enteramente distinta, que se basa mucho más en el ideal cartesiano de método, en el aprendizaje del catecismo y en la Biblia. Así se entrelaza de peculiar manera en Hegel su admiración por los antiguos con la conciencia de la superioridad de la verdad moderna, determinada por el cristianismo y su renovación en la Reforma.

El tema general de la edad moderna, la *querelle des anciens et des modernes,* encuentra en la filosofía de Hegel su monumental teatro de batalla. Por esta razón, antes de adentrarnos en la inspección de las diversas referencias particulares de Hegel a los paradigmas griegos, convendría detenerse a considerar su propio punto de vista sobre este viejo debate entre los antiguos y los **[15]** modernos. En el Prefacio a la *Fenomenología* escribe: «El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez, que hacer fluir a la existencia sensible» (*Phän.,* 30).

Este pasaje nos enseña que lo especulativo y, en el sentido de Hegel, productivo de la filosofía antigua reside en que lo individual es purificado del modo de conocimiento del sentido inmediato y es elevado a la universalidad del pensamiento. Es claro que Hegel está pensando aquí, sobre todo, en Platón y Aristóteles. Y la gran realización de Platón consistió precisamente en haber desvelado como una ilusión la certeza del sentido y la opinión en ella arraigada, y haber instalado al pensamiento en una situación de independencia que le permite aspirar a conocer la verdad de la realidad en la universalidad pura del pensar, sin interferencia de la intuición sensible.

En Platón reconoce Hegel la primera elaboración de la dialéctica especulativa. Porque lo que hace Platón es algo más que limitarse a confundir lo particular —eso también lo hacían los sofistas —, para así dejar que surja mediatamente lo universal: sino que, por el contrario, **[16]** aspira a contemplar lo universal, «aquello que debe valer como determinación», tomado puramente en sí mismo, lo cual significa, según Hegel, mostrarlo en su unidad con su contrario. Y precisamente por ello es Aristóteles para Hegel el verdadero adoctrinador del género humano, puesto que es maestro en reducir las más diversas determinaciones a un sólo concepto: recoge *todos* los momentos de una representación, que se le aparecían desperdigados e inconexos, sin dejar fuera las determinaciones ni

[4] [3] Todavía hoy creo que la función propedéutica que tiene para la idea de «ciencia» la conducción dialógica socrático-platónica y que fue señalada por mí en mi *Platos dialektische Ethik* (*Ética dialéctica de Platón*), 1931, es más importante que esas prefiguraciones de la apodíctica que ha rastreado F. Solmen para la historia del origen de la apodíctica platónica en la obra de Platón (*Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik,* Berlín, 1929, especialmente págs. 235 y ss.).

establecer primero una y luego otra, sino juntándolas todas en una sola. En la universalidad del análisis ve también Hegel el elemento especulativo en Aristóteles.

Inversamente, la tarea de la filosofía moderna consiste, según Hegel, en realizar lo universal e «infundirle espíritu» mediante la abolición de los pensamientos fijos y determinados. Luego nos ocuparemos de ver lo que esto significa. Bástenos por ahora extraer de esta profunda contraposición entre lo antiguo y lo moderno, expuesta por Hegel en el Prefacio de la *Fenomenología,* la indicación de que la filosofía antigua era capaz de estar más cerca que la nueva de la fluidez de lo especulativo, porque los antiguos conceptos aún no han sido desarraigados del suelo de la pluralidad concreta, a la que deben concebir: son determinaciones aún por elevar a la universalidad de la autoconciencia, y en las cuales es pensado «todo lo que ocurre» en la conciencia del lenguaje natural. Por ello la antigua dialéctica tiene para Hegel la característica general de ser siempre dialéctica *objetiva.* De acuerdo con su propio sentido esta característica puede ser tenida por negativa, pero no en el sentido moderno: lo nulo no es nuestro pensar, sino el mundo como lo aparente *mismo* (cfr. XIII, 327). Pero de la contraposición de la antigua filosofía con la nueva, resulta que la mera elevación a la universalidad del pensamiento no puede ser suficiente. Queda aún la tarea de descubrir en esta universalidad, inmediatamente corroborada, la «pura certeza de sí mismo», la autoconciencia. Ésta es, según Hegel, la deficiencia de la conciencia fi-**[17]-**losófica de la antigüedad: que el espíritu está aún enteramente inmerso en la sustancia —o dicho en términos hegelianos: que la sustancia es el concepto sólo «en sí»—, que aún no se sabe en su ser-para-sí, como subjetividad, y, por tanto, aún no es consciente de que al concebir lo que ocurre se encuentra a sí mismo.

Si de acuerdo con lo anterior la dialéctica antigua representa para Hegel estos dos momentos, ambos —positivo y negativo— serán también decisivos para la dialéctica hegeliana. Esto quiere decir que la dialéctica hegeliana querrá ser «objetiva» y no una mera dialéctica de nuestro pensar, sino de lo pensado, del concepto mismo. Y como tal dialéctica del concepto, tendrá que completar la evolución hasta desarrollarse en concepto del concepto, en concepto del espíritu mismo.

Cuando uno se percata de la esencial unidad de esta doble pretensión, subjetiva y objetiva, resulta claro que no sólo no es alcanzado el sentido de la dialéctica hegeliana cuando se ve en ella meramente una mecánica subjetiva del pensar, o, como dice Hegel, «un columpiante sistema subjetivo de *raisonnement,* donde falta el contenido» (*Enz.* § 81). Se comete un error no menos gigantesco cuando se juzga la dialéctica de Hegel en términos de la tarea que se propusiera la metafísica académica de los siglos XVIII y XX: concebir la totalidad del mundo en un sistema de categorías. Entonces la dialéctica hegeliana se convierte en el intento, sin dirección ni perspectiva, de construir este sistema del mundo como un sistema universal de relaciones de conceptos.

Desde la crítica de Trendelenburg al comienzo de la lógica hegeliana, crítica que impugna la coherencia interna de la superación de las contradicciones dialécticas en una unidad más alta, este segundo malentendimiento ha encontrado general audiencia. Trendelenburg no creía decir nada crítico al demostrar que el progreso dialéctico del ser y la nada hacia el devenir presupone ya la intuición del movimiento: como si no fuera el movimiento de la autoconciencia el que se piensa a sí propio en todas las determinaciones del pensamiento, y también en la del **[18]** ser. La crítica de Trendelenburg todavía sigue convenciendo a Dilthey, lo cual constituye en éste una barrera última en su esfuerzo por reconocer lo que hay de valioso y permanente en la dialéctica hegeliana. También Dilthey entiende la lógica de Hegel como el intento de concebir la totalidad del mundo en un sistema de relaciones de categorías, y critica a Hegel por haber caído en la decisiva ilusión de querer desarrollar en la totalidad del mundo el sistema de las relaciones lógicas en él contenidas, sin un apoyo similar al que había tenido Fichte en la autointuición del yo[5]. Como si Hegel no hubiese declarado expresamente ya en el periodo de Jena, según relata Rosenkranz, que lo absoluto «no necesita dar inmediatamente al concepto la forma de la autoconciencia y llamarle, por ejemplo, «yo», para poder recordarse siempre a sí mismo en el objeto de su saber... Sino que para el saber, como unidad de la autoconciencia universal e individual, es precisamente este elemento y esencia suya el objeto y el contenido de su ciencia, y debe, por tanto, ser expresado de una manera objetiva. Y así él es el ser. Y en este ser, como simple y absoluto concepto, lo absoluto se sabe a sí mismo inmediatamente como autoconciencia, de modo que con este ser no se le ocurre haber expresado algo contrapuesto a la autoconciencia...»[6]. Para el que desconozca este punto, será ciertamente el progreso lineal de la evolución dialéctica del concepto «un hilo muerto y sin fin», y se le antojará, como después de Dilthey les ocurrió también a otros (J. Cohn, N. Hartmann), empeñados en el

[5] [4] Cfr. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Bd. 4, Leipzig-Berlín, 1921, págs. 226 y ss.
[6] [5] *Dokumente zu Hegels Entwicklung,* Hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, págs. 350 y s.

mismo intento de valorar positivamente la dialéctica hegeliana, haber elevado una objeción al proclamar que el sistema de relaciones de los conceptos lógicos es más polifacético y contiene más dimensiones, y que Hegel lo ha reducido frecuentemente por la violencia a la línea unitaria de su progreso dialéctico.

[19] Esta objeción puede tener algo de razón, sólo que no es objeción. Hegel no necesita negar, y él lo sabe, que su exposición no siempre alcanza la necesidad de la cosa. Por tanto, no se recata, en reiterados cursos contiguos de despliegue dialéctico, de volver siempre a acercarse de un modo nuevo y distinto a la verdadera articulación estructural de la cosa. Por otra parte, no se trata tampoco de ningún construir arbitrario, que siguiese un hilo carente de genuina ordenación consecuencial. Pues lo que determina el desarrollo dialéctico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que en cada una de estas determinaciones del pensamiento se piensa a sí el «sí mismo» de la autoconciencia, que reclama enunciar cada una de estas determinaciones y que sólo al final, en la «idea absoluta», alcanza empero su plena representación lógica. El automovimiento del concepto, que Hegel intenta seguir en su lógica, descansa, por tanto, enteramente en la absoluta mediación de la conciencia y su objeto, de la que Hegel hizo tema expreso en su *Fenomenología del espíritu.* Ésta prepara el elemento del saber puro, que en modo alguno es un saber de la totalidad del mundo. Pues no es el mero saber de los entes, sino que, con el saber de lo sabido, es siempre al mismo tiempo saber del saber. Este es el sentido expresamente establecido por Hegel, de la filosofía trascendental. Sólo porque el objeto sabido no puede ser jamás separado del sujeto que sabe —lo cual quiere decir que cuando está en su verdad es en la autoconciencia del saber absoluto—, hay un automovimiento del concepto.

Para la dialéctica de la *Fenomenología del espíritu* vale algo similar. Su movimiento es el movimiento de la superación de la diferencia entre saber y verdad, sólo a cuyo final surge la total mediación de la misma, la figura del saber absoluto. Sin embargo, también esta dialéctica presupone ya el elemento de saber puro, del pensarse-a-sí-mismo en el pensar de todas las determinaciones. Es bien sabido que Hegel se ha guardado expresamente contra el malentendimiento que considera a su **[20]** *Fenomenología del espíritu* como una introducción propedéutica que no tiene todavía el carácter de la ciencia. Por el contrario, es precisamente el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, en el curso del cual es abolida la distinción en la conciencia, la fisura entre conciencia y objeto, lo que constituye el *objeto* de la ciencia fenomenológica. Esta última se sitúa ya en el nivel de la ciencia, en el cual es superada esa diferencia. Una introducción que preceda a la ciencia es algo que no puede darse. El pensamiento comienza consigo mismo, vale decir, con la decisión de pensar.

Así, sea que se considere a la lógica o a la fenomenología o a cualquier otra parte de la ciencia especulativa, la ley que gobierna el movimiento de esta dialéctica tiene su fundamento en la verdad de la filosofía moderna, que es la verdad de la autoconciencia. Simultáneamente, sin embargo, la dialéctica hegeliana representa también una readmisión de la dialéctica antigua, y ciertamente de un modo tan explícito como jamás se le ocurrió a nadie antes de Hegel, ni en la Edad Media ni en la Edad Moderna. Esto pueden ilustrarlo ya los más tempranos proyectos de su sistema, en la llamada *Lógica de Jena.* Ciertamente, la construcción dialéctica es allí bastante más laxa. Las disciplinas tradicionales de la filosofía representan la estructura de la totalidad de manera aún relativamente inconexa. La maestría dialéctica de Hegel se acredita mejor aquí en los detalles del análisis, que no ha logrado aún llevar a término la tarea de integrar el legado de la tradición en un proceso dialéctico unitario. Pero precisamente este carácter inacabado del todo permite reconocer en los pormenores, con particular nitidez, el origen histórico del material elaborado por Hegel. Ya Heidegger señaló en *El Ser y el Tiempo* la conexión que guarda el análisis del tiempo en la *Lógica de Jena* con la *Física* de Aristóteles[7]. Y otra observación testimonia, de modo aún más impresionante, hasta qué punto fue Hegel fecundado por la dialéctica antigua. El capítulo sobre el principio de la identi-**[21]**-dad y de la contradicción[8] delata, tanto en su plan como en su terminología, una relación mucho más estrecha con el *Parménides* de Platón de lo que puede advertirse en la correspondiente sección de la *Lógica.* En la *Lógica de Jena* se habla todavía de «lo múltiple», para referirse precisamente a la diferencia.

De hecho, la idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa. Por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es,

[7] [6] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* págs. 432 y s.

[8] [7] Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie,* Hrsg. v. G. Lasson, Hamburgo, 1923, págs. 132 y ss.

sin embargo, en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de todo lo real, y, por ende, en un concepto del espíritu como lo verdaderamente real. Ello sitúa netamente a Hegel dentro de la tradición de la filosofía griega del *nous,* que comienza con Parménides. Esto se muestra de forma patente en el modo como desenvuelve Hegel los más abstractos conceptos del ser, la nada y el devenir, los primeros en la historia universal de la filosofía, como un proceso homogéneo de la continua determinación del pensamiento; y lo mismo puede igualmente decirse de la transición, por él establecida, que lleva de la existencia a lo existente. La ley que gobierna esta continua determinación es, manifiestamente, que estos conceptos, los más simples y más antiguos, del pensar representan ya «en sí» definiciones de lo absoluto, que es espíritu, y alcanzan por ello su culminación en el concepto del saber que se sabe a sí mismo. Es el movimiento del conocer, que se reconoce a sí mismo, por primera vez, en la dialéctica del movimiento, con la cual comenzó su curso el pensamiento griego. Esto lo confirma la siguiente formulación de Hegel, suscitada por la dialéctica de Zenón: «La razón por la cual la dialéctica se ocupa primero del movimiento, es precisamente que la dialéctica es ella misma este movimiento, o, dicho de otro modo, el movimiento **[22]** mismo es la dialéctica de todo ente» (XIII, 313). La contradicción que demuestra Zenón en el concepto del movimiento ha de ser, según Hegel, admitida como tal, sólo que eso no significa nada contra el movimiento, sino que, por el contrario, demuestra la existencia de la contradicción. «Si algo se mueve, ello no es por estar aquí en este ahora y en otro ahora allí (allí donde esto está en algún tiempo dado, no está precisamente en movimiento, sino en reposo), sino tan sólo por estar, en uno y el mismo ahora, aquí y no aquí, por estar y al mismo tiempo no estar en este aquí» *(ibíd.).* En el fenómeno del movimiento cobra el espíritu certeza de su *mismidad* por primera vez, y de una manera inmediatamente intuitiva. Y ello ocurre porque el intento de apelar al movimiento como algo que es, conduce a una contradicción. A lo que se mueve no le conviene en su ser el predicado de estar aquí ni tampoco el de estar allí. El movimiento mismo no es ningún predicado de lo que es movido, ningún estado en el cual se encuentre un ente, sino una determinación del ser de tipo sumamente peculiar: el movimiento es «el concepto de la verdadera alma del mundo; nosotros estamos acostumbrados a considerarlo como un predicado, como un estado [—porque nuestro modo de captar y de apelar es en cuanto tal predicativo y por ello tiene un efecto de fijación—], pero de hecho es el sí mismo, el sujeto como sujeto, lo que permanece de la desaparición» (VII, 64 ss.).

El problema del movimiento alienta también en la dialéctica del último Platón, a la que Hegel dedicó particular atención. La rígida quietud de un cosmos de ideas no puede ser la última verdad. Porque el «alma», que está referida a estas ideas, es movimiento, y el logos, que piensa la relación de las ideas entre sí, es necesariamente un movimiento del pensar, y con ello un movimiento de lo pensado. Aunque el sentido en el cual se supone que el movimiento es ser no puede ser pensado sin contradicción, la dialéctica del movimiento, esto es, la contradicción a la que conduce la tarea de pensar el movimiento como ser, no puede impedirnos **[23]** reconocer que el movimiento tiene por necesidad un ser en común con el ser. Éste es, claramente, el resultado del *Sofista,* y mirada a esta luz, la «transición en el instante», esta supremamente maravillosa naturaleza de lo súbito, de la cual habla Platón en el *Parménides* (156 a), sólo puede, en definitiva, ser entendida en sentido positivo.

Pero es, sobre todo, en la filosofía de Aristóteles donde subyace, como motivo central[9], la mutua conexión del movimiento y el pensamiento. Baste recordar aquí cómo el más elevado concepto de la filosofía de Aristóteles, el concepto de «energeia», expresa esta mutua conexión. Para Aristóteles la energeia está en oposición a la «dynamis». Pero como la dynamis tiene para él una significación puramente ontológica, pues no significa ya tan sólo la posibilidad de mover, sino una posibilidad de ser, y, por tanto, el modo de ser que caracteriza a la «hyle», vale decir, la materia ontológicamente considerada, síguese de aquí que el concepto de energeia que le corresponde cobra también una función puramente ontológica[10]. Significa la pura presencia como tal, que, en su pureza, conviene al motor inmóvil, al *nous,* a la razón, es decir, a aquello que, en el más propio y supremo sentido, es ente. Pero el concepto de energeia, que Aristóteles concibe como pura presencia, es, sin duda, originariamente un concepto de movimiento y designa la realización actual de algo como opuesto a la mera posibilidad o capacidad. Aunque el ente supremo esté totalmente exento de dynamis, y sea, por tanto, pura energeia, lo cual significa que en él no puede darse movimiento alguno, pues todo movimiento implica dynamis, continúa resonando manifiestamente, empero, en la conceptuación del ser como energeia algo de la esencia de la movilidad. La pura energeia viene a coincidir con la

[9] [8] Esta relación es analizada por W. Bröcker, *Aristóteles,* 2.ª edición, Frankfurt, 1957.
[10] [9] Es sobre todo en *Metafísica* HØ, donde Aristóteles elabora el sentido ontológico de la *dynamis.*

peculiar estabilidad característica del movimiento cir-**[24]-**cular, y es, al mismo tiempo, una superación del mismo[11]. Sólo porque ello es así, puede manifiestamente Aristóteles creer que, en su determinación del movimiento, ha ido más allá de la mera oposición del ser y del no ser, y que ha dejado tras de sí a Platón, al definir la esencia del movimiento como «energeia de lo posible en tanto que posible».

Hasta qué punto la dialéctica del movimiento, que de este modo domina la filosofía de Platón y de Aristóteles, viene a encontrarse con los intereses de Hegel, que vio «la absoluta tendencia de toda cultura y toda filosofía», en que lo absoluto sea determinado como espíritu, es algo que se verá más claro posteriormente, cuando examinemos de una manera más pormenorizada la autovinculación de Hegel a la filosofía griega. El problema que plantea el movimiento al pensar, es el problema de la continuidad, del sunecšj. Que la tarea que Hegel se ha propuesto depende de este problema, lo demuestra su concepto de la homogeneidad del proceso dialéctico, en el que se refleja la conexión entre el pensar y el movimiento. Pero aun allí donde se ha intentado escapar a la absoluta mediación de la dialéctica de Hegel, el problema continúa planteándose, característicamente, en tanto que tal, como, por ejemplo, en las investigaciones lógicas de Trendelenburg, en el concepto de origen de Hermann Cohen, en el creciente reconocimiento con el que Dilthey ensalza la realización de Hegel, pero también en la doctrina de Husserl sobre la intencionalidad y la corriente de la conciencia, en especial en la continuación de la misma en la doctrina de la intencionalidad del horizonte y de las intencionalidades «anónimas», y, finalmente, en el descubrimiento por Heidegger de la posición ontológica fundamental del tiempo.

En vista de la continuidad que de este modo subsiste entre la dialéctica del movimiento y la dialéctica del es-**[25]-**píritu, la autovinculación de Hegel a la filosofía antigua parece realmente bien fundada. Pero ahora se plantea la cuestión de cómo alcanza a cobrar expresión, de acuerdo con el modo de su adscripción metódica a la dialéctica antigua, la conciencia que tiene Hegel de la oposición entre el periodo antiguo y el moderno, y de la oposición entre las tareas que una y otra época le plantean al pensar. Él pretende haber fluidificado, mediante la dialéctica, las rígidas categorías del entendimiento, en cuya oposición queda prisionero el pensamiento moderno. La dialéctica debe lograr la superación de la distinción entre sujeto y sustancia y concebir la autoconciencia, inmersa en la sustancia, y su pura interioridad, que es para sí, como figuras faltas de verdad de uno y el mismo movimiento del espíritu. Para referirse a la fluidificación de las categorías ontológicas tradicionales del entendimiento, Hegel emplea la característica expresión de «infundirse espíritu». Esto significa que ya no deben limitarse a concebir al ser en oposición a la autoconciencia, sino más bien pensar al espíritu como la verdad propia de la filosofía moderna. De acuerdo con su origen griego, son conceptos que deben enunciar el ser de la naturaleza, de lo que se presenta a nuestro alrededor y ante la movilidad de las cosas naturales desembocan en dialéctica. Pero entonces, inversamente, su autonegación, su reducción a la autocontradicción debe alumbrar la verdad, más alta, del espíritu. Como pertenece a la esencia del espíritu sostener la contradicción y mantenerla en él precisamente como la unidad especulativa de los opuestos, la contradicción, que era una prueba de nulidad para los antiguos, se convierte en algo positivo para la filosofía moderna. La nulidad de lo que está sencillamente a nuestro alrededor, de lo que es enunciado como ser, da a luz la verdad, más alta, de «lo que es sujeto o concepto». Nada de esto hay en la antigua dialéctica. Incluso el *Parménides* de Platón se presenta como un ejercicio sin resultado. Siendo esto así, ¿cómo se explica que Hegel creyese estar dando nueva vida a la dialéctica antigua? Aun suponiendo que la dialéctica del movi-**[26]-**miento pudiese mostrar una genuina correspondencia con la dialéctica del espíritu, ¿cómo puede Hegel creer que la dialéctica del movimiento, que fue desarrollada por Zenón y luego llevada por Platón a un más alto nivel de reflexión, suministre un modelo para su propio método dialéctico? ¿Cómo pueden esos esfuerzos, que a nada conducen, demostrar el verdadero resultado de que lo absoluto es espíritu?

Para poner en claro esta cuestión conviene hacer memoria de los propios enunciados de Hegel sobre su método dialéctico. Nuestro punto de partida debe serlo el cuestionable carácter de la forma de la proposición como vehículo propio de la esencia especulativa de la filosofía. Pues al comienzo mismo de toda reflexión sobre la lógica de la filosofía especulativa, debemos percatarnos de que la forma de la proposición (o, respectivamente, del juicio) no es adecuada para la expresión de verdades especulativas (cfr. *Enz.* § 31). La exigencia de la filosofía es concebir. Pero la estructura de

[11] [10] Conviene considerar las enseñanzas de Aristóteles sobre la energeia pura sobre el fondo de la teoría de los modos de movimiento en las *Leyes* de Platón, X (893 b-899); cf. sobre todo 898 a. Cfr. «Ueber das Göttliche», en mis *Kleine Schriften,* III.

la proposición y del juicio ordinario del entendimiento no puede satisfacer esta demanda. En el juicio ordinario el sujeto es lo que subyace (Øpoke...menon = *subjectum*), aquello con respecto a lo cual el contenido, es decir, el predicado, se comporta como su *accidens.*

El movimiento del determinar discurre de acá para allá por encima del ente así puesto, es decir, el sujeto, como una base firme en qué apoyarse. El sujeto puede ser determinado como esto y también como aquello, en un respecto así y en otro respecto de otro modo. Los respectos, bajo los cuales es juzgado el sujeto, son externos al sujeto mismo. Lo cual quiere decir que éste siempre puede ser juzgado bajo otros respectos. El determinar es, por tanto, exterior a la cosa y prescinde de toda necesidad del desarrollo, en la medida en que la base firme del sujeto trasciende a todas estas determinaciones en un contenido que le es añadido, puesto que también se le pueden añadir otros predicados. Todas estas determinaciones son, pues, externamente captadas y guardan entre sí una relación puramente externa. In-**[27]-**cluso allí donde un nexo deductivo cerrado parezca satisfacer el ideal de una demostración concluyente, como es el caso en el conocimiento matemático, Hegel no deja de reconocer (véase el Prefacio a su *Fenomenología)* una tal exterioridad. Pues las construcciones auxiliares que hacen posible una demostración geométrica no son deducidas necesariamente de la cosa. Se le tienen que ocurrir primero a uno, aunque luego su validez termine por resultar evidente en el curso de la prueba.

Con polémica incisión califica Hegel de *raisonnement* (= raciocinio) a todos estos juicios del entendimiento. La palabra *raisonnement* tuvo, en cierto tiempo, una connotación negativa, que todavía encuentra cierta resonancia en el significado del vocablo alemán *raisonnieren* (= raciocinar). Partiendo de la visión negativa de «que algo no es así», no se obtiene un progreso real del conocimiento de la cosa, de suerte que, por ejemplo, lo positivo que yace en toda negación, pasase a ser el tema de la consideración. Por el contrario, el *raisonnieren* se mantiene en esta vana negatividad y se limita a reflejarse a sí mismo. Se entretiene en hacer juicios y con esto no se atiene a la cosa, sino que pasa por encima. «En lugar de permanecer en ella y olvidarse de sí en ella, semejante saber se lanza siempre en pos de algún otro, pero lo cierto es que permanece junto a sí mismo, en vez de quedar junto a la cosa y entregarse a ella» (*Phän.,* 11). Pero más importante es que el llamado conocimiento positivo es también *raisonnement,* en el sentido de que coloca al sujeto de base y procede de una a otra representación, poniéndolas en relación con este sujeto. Es característico de ambas formas, positiva y negativa, del *raisonnement,* que el movimiento de esta pensativa captación de la cosa discurre externamente por ella como si ésta fuese inmóvil e inerte.

En cambio, el pensamiento especulativo es pensamiento conceptual. La natural captación de la determinación, para ir más allá del sujeto de la proposición hacia otros aspectos por los cuales la cosa es determinada como esto o aquello, queda limitada. «Experimenta, por así **[28]** decirlo, como un contraímpetu. Comenzando con el sujeto como si éste permaneciese en la base, encuentra que, mientras el predicado es más bien la sustancia (*subjectum*), el sujeto se ha tornado en predicado y es así superado; y mientras lo que parece ser un predicado se torna así en una masa completa independiente, el pensar no puede vagar libremente de un lado a otro, sino que más bien es .retenido por este peso» (*Phän.,* 50). El movimiento del pensar conceptual, al cual describe Hegel con ésta y una serie de metáforas similares, lo caracteriza como algo insólito. Para el conocimiento «representativo» ordinario constituye un desafío. Al querer experimentar algo nuevo sobre la cosa, se va más allá del fundamento del sujeto en pos de algo otro que se le pueda adscribir como predicado. Pero en las proposiciones filosóficas sucede algo completamente diferente. En ellas no se da ningún fundamento firme del sujeto, que, en cuanto tal, permanezca incuestionado. Aquí el pensamiento no llega a un predicado que signifique algo distinto, sino más bien a un predicado que lo fuerza a retornar al sujeto. No es que se capte algo nuevo o diferente como predicado, pues al pensar el predicado se está, en realidad, ahondando en aquello que el sujeto es. El *subjectum,* tomado como un fundamento firme, es abandonado, puesto que el pensamiento no piensa algo diferente en el predicado, sino que más bien redescubre en él al sujeto mismo. De aquí que para el pensamiento «representativo» ordinario una proposición filosófica sea siempre algo así como una tautología. La proposición filosófica es una proposición de identidad. En ella es superada la supuesta diferencia entre el sujeto y el predicado. Hablando en propiedad, la proposición filosófica no es, en absoluto, proposición. Nada se propone en ella que deba luego permanecer. Porque el «es», la cópula de esta proposición, tiene aquí una función enteramente diferente. No enuncia ya el ser de algo con algo otro, sino que más bien describe el movimiento en el cual el pensamiento pasa desde el sujeto al predicado para volver a encontrar en él el suelo firme que ha perdido.

[29] Hegel ilustra acaso este movimiento con el ejemplo: «Lo real es lo universal.» Esta proposición no sólo asegura que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. En la medida en que el concepto de lo real es más precisamente definido en esta proposición, el pensamiento no va más allá del concepto. Sin duda, lo real no es determinado como algo diferente de sí mismo, sino más bien como lo que es. Y en la medida en que se muestra como lo universal, es lo universal el verdadero sujeto del pensamiento; pero ello quiere decir que el pensamiento retrocede hacia sí mismo. La reflexión del pensamiento es aquí la reflexión dentro de sí mismo, puesto que, de hecho, no reflexiona sobre algo, yendo hacia fuera de su contenido para tener otras determinaciones de la reflexión, sino que más bien el pensamiento se sumerge él mismo en su propio contenido, es decir, en lo que el sujeto mismo es. Esto es, según Hegel, la esencia de la especulación dialéctica: no pensar otra cosa que la mismidad, y con ello pensar él ser de sí mismo, en el cual el yo de la autoconciencia se ha reconocido siempre a sí mismo. De acuerdo con ello, la subjetividad de la autoconciencia es el sujeto de toda proposición, cuyos predicados son las simples abstracciones o determinaciones del pensamiento, tal y como son pensadas puramente por sí mismas.

La especulación filosófica comienza, por tanto, con la «decisión de *pensar puramente*» (*Enz.* § 102). Pensar puramente significa pensar sólo lo que es pensado y nada más. Como Hegel dice en una ocasión, la especulación es la pura consideración de aquello que debe valer como determinación. Pensar una determinación no es pensar algo diferente a lo cual pertenece la determinación, esto es, algo que no sea la determinación misma. Más bien la determinación ha de ser pensada «en sí misma», es decir, ha de ser determinada como aquello que es. Pero con ello es en sí misma ambas cosas, tanto lo que es determinado como lo que es determinante. En tanto que el determinar se refiere a sí mismo, lo que es determinado es al mismo tiempo distinto de sí mismo. En **[30]** este punto, sin embargo, ya ha sido empujado hacia la contradicción que yace dentro de sí mismo, y se encuentra en el movimiento de su superación, es decir, produce por sí mismo la «simple unidad» de aquello que, en la oposición de la identidad y la no identidad, como negación de sí mismo, pugnaba por arrojar. El «pensar puro», que en una determinación dada no piensa nada más que esta determinación misma, sin pensar conjuntamente ninguna otra cosa adventicia, tal y como la facultad de representación acostumbra a imaginar, descubre en sí mismo el origen de toda determinación posterior. Sólo cuando la completada mediación de todas las determinaciones, la identidad de la identidad y la no identidad es pensada, en el concepto del concepto o espíritu, puede reposar en sí mismo el movimiento de esta progresión. De ahí que caracterice Hegel al movimiento especulativo como plástico-inmanente, queriendo decir con ello que se configura a sí mismo a base de sí mismo. Lo contrario de esto es la «ocurrencia», es decir, la aportación de representaciones que no son inherentes a una determinación, sino que más bien se nos «ocurren» con ella, y justamente por ocurrírsenos perturban la marcha inmanente de esta continua autoconfiguración de los conceptos. Así como el pensamiento subjetivo al que algo se le «ocurre» se desvía por esta ocurrencia de la dirección de lo que ha sido pensado, Hegel entiende que las ocurrencias o intrusiones de la imaginación externa constituyen una desviación de nuestra penetración del concepto, tal y como éste continúa determinándose a sí mismo. En filosofía no hay buenas ocurrencias. Pues toda ocurrencia es una transición, que carece de conexión, de necesidad y de visión, hacia algo distinto. Pero el filosofar debe ser, de acuerdo con Hegel, el necesario, evidente y homogéneo progreso del concepto mismo.

Esta característica formal de la continua determinación del pensar en sí mismo no necesita demostrar primero que las contradicciones que emergen se unifican ellas mismas, fundiéndose en un nuevo *positum,* en un nuevo y simple mismo. El nuevo contenido no es propiamente **[31]** deducido, sino que siempre se ha mostrado ya a sí mismo como lo que mantiene la fuerza de la contradicción, y se manifiesta a sí mismo como uno: el sí mismo del pensar.

En resumen, hay tres elementos que, de acuerdo con Hegel, puede decirse que constituyen la esencia de la dialéctica. *Primero*: el pensar es pensar de algo en sí mismo, para sí mismo. *Segundo*: en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias. *Tercero*: la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tiene la naturaleza propia del sí mismo. Hegel cree reconocer estos tres elementos en la dialéctica de los antiguos.

Si dirigimos nuestra atención al primero de estos elementos, advertiremos que incluso en la más antigua dialéctica griega es claramente evidente semejante pensar para sí de las determinaciones. Sólo la decisión de tratar de pensar puramente y evitar nociones ficticias, puede haber conducido a la increíble osadía del pensamiento que caracteriza a la filosofía eleática. Y ciertamente es el recurso

plenamente consciente a tal pensamiento lo que encontramos en Zenón, por ejemplo, en los tres primeros fragmentos de la colección de Diels, que proceden de Simplicio. La demostración de Zenón —que si existiera lo «múltiple» tendría que ser infinitamente pequeño, ya que consistiría en ínfimas partes sin tamaño, y al mismo tiempo tendría que ser infinitamente grande, puesto que constaría de infinitamente muchas de estas partes— descansa sobre el supuesto de que ambas determinaciones, la pequeñez y la multiplicidad de las partes, son pensadas por sí mismas *y,* en cada caso, conducen por sí mismas a las determinaciones de «lo múltiple». También el segundo elemento, es decir, el pensamiento simultáneo de las determinaciones contradictorias, está aquí presente en el argumento, en la medida en que dicho argumento pretende ser una refutación indirecta de la hipótesis de lo «múltiple». Pero es una refutación tal sólo en tanto que la pequeñez y el **[32]** tamaño han de ser directamente adscritos a lo múltiple, y no en diferentes aspectos. Una separación de los diferentes aspectos de multiplicidad y pequeñez evitaría, en efecto, la contradicción. La forma del argumento corresponde exactamente a los que los antiguos atribuían al «eleata Palámedes»: que para cada proposición hay que investigar también su contraria, y que hay que desarrollar además las consecuencias de ambas proposiciones. Ciertamente, en Zenón el hecho de pensar las determinaciones conjuntamente y por sí mismas es dialéctico-negativo. Lo que es determinado por tales contradicciones es, por contradictorio, nulo y vacío. El tercer elemento de la dialéctica hegeliana que hemos señalado, la positividad de las contradicciones, falta por tanto aquí.

Pero también cree Hegel poder mostrar esta positividad en la antigua dialéctica, aunque no antes de Platón. Hegel está, por supuesto, de acuerdo en que la dialéctica en Platón, bien frecuentemente, sólo tiene el propósito negativo de confundir los prejuicios. Como tal, es sólo una variante subjetiva de la dialéctica de Zenón, que con los medios de la representación externa y sin resultado positivo es capaz de refutar cada afirmación —un arte particularmente cultivado por los sofistas. Pero por encima de esto Hegel ve en Platón una dialéctica positivo-especulativa, una dialéctica tal que no conduce a contradicciones objetivas solamente por abolir su presuposición, sino que comprende además la contradicción, la antitética del ser y el no ser, de la diferencia y la indiferencia en el sentido de su recíproca correspondencia, y, por tanto, de una unidad superior. Para esta interpretación de la dialéctica platónica Hegel se inspira, sobre todo, en el *Parménides* de Platón, cuya exégesis onto-teológica desarrollada por el neoplatonismo él tuvo presente. Allí, en lo que enteramente parece ser una radicalización de la dialéctica de Zenón, se lleva a cabo la conversión de una posición en su contraria —y ciertamente, merced a un proceso de mediación, en el cual cada una de estas determinaciones es pensada abstractamente por sí misma. (Por supuesto, Hegel, como ya **[33]** hemos mencionado, le objeta a la dialéctica del *Parménides* el que no sea todavía pura dialéctica, sino que comienza con representaciones dadas, como, por ejemplo, la proposición: «Lo Uno es.» Pero si se acepta este innecesario comienzo, entonces —opina Hegel— esta dialéctica es «enteramente correcta».)

El *Parménides* destaca por derecho enteramente propio entre las obras de Platón. Es cuando menos problemático decidir si la exhibición de contradicciones en el *Parménides* tiene un sentido positivo de demostración, y no se trata tan sólo de un ejercicio propedéutico que intenta disolver la fijación de las suposiciones ideales y el rígido concepto eleático del ser que late tras esas suposiciones. Pero Hegel procede luego a leer el *Sofista* platónico con la idea preconcebida de que la dialéctica tiene allí el mismo sentido que en el *Parménides,* y sobre la base de esta idea preconcebida encuentra que en el *Sofista* se expresa, de hecho, la positividad de las contradicciones absolutas. Lo decisivo que Hegel cree leer aquí es que Platón enseña que lo idéntico debe ser reconocido, en uno y el mismo respecto, como lo diferente. Hegel llega a esta conclusión, como hace ya largo tiempo que se ha demostrado[12], merced a una total malcomprensión del pasaje 259 b del *Sofista.* Su traducción dice así: «Lo difícil y verdadero es esto: que lo que es lo otro es lo mismo. *Y ciertamente en uno y el mismo respecto,* por el *mismo* lado» (XIV, 233). Pero lo que en verdad se dice en el referido pasaje es: Lo difícil y verdadero es, cuando alguien dice que lo mismo es de alguna manera también diferente, seguirle hasta averiguar en *qué* sentido y en *qué* respecto ello es así. Si no se caracteriza este respecto, y se lo deja indeterminado, entonces concebir lo mismo como diferente y producir de esta manera contradicciones es, por el contrario, expresamente caracterizado como una tarea inútil que sólo tiene interés para un aprendiz.

No cabe duda de que esta particular referencia, y de **[34]** hecho también la referencia al *Sofista* en conjunto, como un ejemplo de dialéctica «eleática» y no obstante «positiva», carece de

[12] [11] K. L. W. Heyder, *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik,* Erlangen, 1845.

justificación. Platón ve lo esencial de su doctrina del logos y la fundamental diferencia que lo separa de la filosofía de los eleatas en el hecho de que él logra arribar del carácter abstracto de la oposición del ser y del no ser a la posible unificación de ambos, libre de contradicción, en el sentido de la recíproca correspondencia de las determinaciones reflexivas de la identidad y la diferencia. Esta perspectiva le permite suministrar una positiva justificación del quehacer del dialéctico, es decir, de la diferenciación, la división y la definición, a pesar de la aparente contradicción de que lo mismo sea uno y múltiple cuando es determinado como algo. Pero aquí no se intenta, en modo alguno, extremar una hipótesis hasta la contradicción, y, menos aún, hacer que emerja un sí mismo superior, en el cual las determinaciones abstractas y pensadas para sí, cuya contradicción requiere su superación, vengan a confluir en la unidad simple de una síntesis; sino que, por el contrario, la identidad y la diferencia llegan a concretarse de modo que el ente se encuentra en relación con otro ente y siempre es, en diferente respecto, al mismo tiempo idéntico y diferente. Así, pues, el sentido del *Sofista* está bien lejos de inscribirse en la línea del intento de Hegel de instaurar la dialéctica de la contradicción por encima de la llamada lógica formal, como el método de la lógica especulativa superior. Por el contrario, en el *Sofista* (230 b) se encuentra la más importante prefiguración de la célebre fórmula del principio de contradicción que ha establecido Aristóteles en el libro cuarto de la *Metafísica.*

Es manifiesto que Platón quiere liberar al genuino dividir y definir de la falsa dialéctica del arte erístico de la contradicción. Pudiera ser que ello entrañase su propia aporía de lo uno y lo múltiple, pero la meta del *Sofista* es precisamente romper el falso hechizo que opera en las discusiones y argumentaciones, cuando «sin espe-**[35]**-cificar en qué aspecto», se demuestra que algo es, a la par, idéntico y diferente.

Preguntémonos, por de pronto, qué significa esta malinterpretación que hace Hegel del mencionado pasaje platónico, esto es, qué actitud positiva y real le lleva a Hegel a convertir en su opuesto un pasaje no particularmente oscuro. Quien esté familiarizado con Hegel entenderá por qué éste rehusa escuchar, en el pasaje en cuestión, el requerimiento, estipulado por Platón, de que en cada caso debe ser especificado el respecto en el cual algo es idéntico y diferente. Pues tal requerimiento contradice estrictamente el método dialéctico propio de Hegel. Dicho método consiste, ciertamente, en pensar una determinación en sí misma y por sí misma, hasta el extremo de que resalte su unilateralidad y ello nos fuerce a pensar su opuesto. Las determinaciones opuestas son exacerbadas hasta la contradicción, precisamente por ser pensadas en su abstracción, por sí mismas. Hegel ve aquí la naturaleza especulativa de la reflexión: lo que está en contradicción es reducido a momentos, cuya unidad es la verdad. En cambio, el entendimiento pugna por evitar contradicciones, y allí donde encuentra una antítesis procura restringirla, todo cuanto puede, a la indiferencia de la mera distinción. Ciertamente, lo que es distinto es contemplado en un aspecto común, que es el de la desemejanza (y que siempre implica, a la par, el respecto de la semejanza). Pero el mero diferenciar no reflexiona sobre esto. Considera sólo los aspectos diferentes de una cosa en los cuales son evidentes su semejanza y su desemejanza. En este punto intenta el entendimiento, según Hegel, fijar el pensamiento. Remueve la unidad de la semejanza y de la desemejanza y la transfiere desde las cosas al pensamiento mismo, que piensa a ambas en su actuar[13].

En ambos casos, el de la semejanza y el de la desemejanza, el entendimiento se sirve del mismo medio, que **[36]** consiste en no pensar las determinaciones en ellas mismas, en su puro contenido conceptual: no intenta pensarlas como sujeto, sino como predicados que convienen a un sujeto y que le pueden convenir, por tanto, en diferente respecto. De este modo las determinaciones abstractas permanecen una junto a otra, en un indiferente «también», puesto que no son pensadas como tales, sino más bien como los atributos de algo diferente. En lugar de «agrupar» las determinaciones «y así superarlas, el entendimiento, al que nos referimos, por el contrario, trata de resistir, apoyándose para ello en el *en tanto que* y en los distintos *puntos de vista,* o recurriendo a asumir uno de los pensamientos para mantener el otro separado y como lo verdadero» (*Phän.,* 102; 81). Precisamente aquello que Platón ofrece contra los sofistas como el requerimiento del pensar filosófico, lo llama Hegel la sofistiquería del entendimiento y de la imaginación. ¿No habría que concluir que el procedimiento propio de Hegel, que deja sin especificar los respectos al objeto de exacerbar las determinaciones empujándolas hacia la contradicción, sería llamado sofística por Platón y Aristóteles?

[13] [12] Sabido es, asimismo, que Hegel critica a la dialéctica trascendental kantiana el que Kant, por «delicadeza con las cosas», adscriba la contradicción al entendimiento (cfr. XV, 582).

Pero ¿acaso, aunque haya malentendido ciertos pormenores, no ha entendido Hegel correctamente la posición global de Platón? ¿No tiene razón al reconocer en el *Sofista* platónico la dialéctica de las determinaciones reflexivas de la identidad y de la diferencia? ¿No ha sido efectivamente la gran hazaña de Platón el haber elevado la abstracta contraposición eleática del ser y del no ser a la relación especulativa del ser y de la nada, que cobra contenido con las determinaciones reflexivas de la identidad y la diferencia? Y ¿no tiene también razón Hegel desde el momento en que la tarea que se había propuesto de hacer fluidas las rígidas determinaciones del pensamiento converge con la visión de Platón sobre la inevitable confusión de todo discurso? Platón habla del *pathos* imperecedero de los *logoi,* como si el enredarse en contradicciones fuese el adverso destino del pensamiento. Platón tampoco ve esto sólo como algo **[37]** negativo, como aquella confusión de los conceptos e intuiciones fijas que la ilustración griega aportó mediante la demonización del arte retórico y del arte de la discusión. Por el contrario, ve en Sócrates la nueva posibilidad, que consiste en que el poder del discurso puede cobrar una auténtica función filosófica y, en la confusión de las imaginaciones, alumbrar la mirada sobre las verdaderas relaciones de las cosas. La autodescripción que en su Carta Séptima nos aporta Platón del conocimiento filosófico[14], enseña que la función positiva y la función negativa del *logos* tienen un fundamento común en la cosa. Los «medios» del conocer: palabra, concepto, intuición o imagen, opinión o punto de vista, sin los cuales cualquier uso del *logos* es imposible, son de suyo equívocos, pues cualquiera de ellos puede adelantarse a ocupar un primer plano y, de este modo, mostrarse a sí mismo y no a la cosa que significa. Pertenece a la esencia del enunciado el no ser dueño de su adecuada interpretación, pues está siempre expuesto al riesgo de ser interpretado en sentido falsamente literal. Lo cual no quiere decir sino que aquello mismo que hace posible la visión de las cosas, tiene, al mismo tiempo, el poder de distorsionarlas. La filosofía y el razonamiento sofístico no pueden ser discriminados cuando nuestra atención se dirige exclusivamente a lo enunciado en tanto que tal[15]. Sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual «los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas» alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad. Toda filosofía es, por tanto, dialéctica. Porque todo enunciado, incluso aquel, y precisamente aquel, que enuncie la estructura **[38]** interior de la cosa, la mutua relación de las ideas, contiene la contradicción de lo uno y de lo múltiple, de modo que es posible explotar esta contradicción con una intención erística.

Por supuesto, el propio Platón puede hacer algo semejante, como lo muestra el *Parménides.* Lo que parece ser la verdad única de la dialéctica socrática, la indestructible inconmovibilidad de una idea, que parece exclusivamente garantizar la unidad de lo significado y hacer, en general, posible la comprensión, no es la pura y simple verdad. En una confrontación magistralmente diseñada por Platón, el viejo Parménides hace ver bien claramente al joven Sócrates que ha intentado definir la idea demasiado pronto y que ahora debe aprender a disolver de nuevo el para sí de la idea[16]. Todo enunciado es, por esencia, tanto un múltiple como un uno, porque el ser es en sí mismo distinto. Es él mismo *logos.*

De este modo se puede obtener una clara visión de la verdadera naturaleza de la predicación, lo cual permite combatir con éxito el arte sofístico de confundir el discurso. En la esfera propiamente filosófica de los enunciados de esencia, por ejemplo, en la definición, no estamos tratando con la predicación, sino con la autodiferenciación especulativa de la esencia. El lÒgoj oÙs…aj es, de acuerdo con su estructura, una proposición especulativa en la cual el llamado predicado es en verdad el sujeto. En un sentido distinto del arte erístico —calificado por Platón de pueril—, que emplea abusivamente la contradicción de la unidad y la multiplicidad en sus argumentaciones, en este enunciado especulativo late una grave aporía, una contradicción insoluble de lo uno y lo múltiple, que es al mismo tiempo una rica fuente de progreso en nuestro conocimiento de las cosas[17]. De conformidad con estas sugerencias del *Filebo,* también la exposición de la dialéctica de los géneros en el *Sofista* sigue siendo en el fondo «dialéctica», por cuanto que no puede darse ninguna caracterización simple del res-**[39]-**pecto en el cual algo es diferente cuando se ha enunciado la

[14] [13] *Epist.,* VII, 341-343.

[15] [14] El diálogo *Sofista,* que está consagrado a la tarea de discriminar las cosas entre sí, alcanza, ciertamente, a mostrar la posibilidad del sofista, y a reconocer ontológicamente la apariencia, es decir, el ser del no ser. Pero la esencia de la alteridad, a partir de la cual concibe Platón la apariencia sofística, incluye también la verdad de la filosofía. Cómo ha de ser el verdadero logos distinguido del falso, no es, obviamente, algo a reconocer en el logos mismo.

[16] [15] *Parm.,* 135 c.

[17] [16] *Phileb.,* 15 bc.

recíproca correspondencia dialéctica de la diferencia con la identidad misma, del no ser con el ser. El enunciado filosófico que pretende determinar la esencia de las cosas mediante la articulación de las «ideas» entraña en sí, de hecho, la relación especulativa de la unidad de los contrarios. En este sentido, Hegel no está completamente injustificado al buscar en Platón el soporte de sus concepciones.

Es bien natural, por tanto, que Hegel insista en la pretensión de haber sobrepujado la necesidad de la matemática que reivindica para sí la dialéctica platónica de las ideas. La dialéctica no necesita de figuras, es decir, de construcciones traídas del exterior a las cuales siguiera luego la demostración, de nuevo como algo externo, sino que recorre el camino del pensamiento, tal y como se enseña en el libro VI de la *República,* enteramente de idea a idea, sin interferencia de nada que venga de fuera. Conocido es el procedimiento de la *diairesis,* la división del tema bajo consideración efectuada de acuerdo con la estructura del mismo, es decir, de acuerdo con las diferencias lógicas en él subyacentes. En esta operación veía Platón el cumplimiento mental de sus exigencias metódicas. Es cierto que Aristóteles criticó[18] este procedimiento de la división conceptual tomando como base el criterio de consecuencia lógica, con lo cual «separó la dialéctica de la demostración». Pero también lo es que Hegel no le sigue en esa crítica. El ideal de consecuencia lógica queda, con respecto al ideal de la demostración, al ideal del progreso inmanente del pensamiento, mucho más lejos que la continuidad ilativa del diálogo platónico, que divide y define, pero ciertamente no deduce, sino que más bien tiende a una comprensión del tema en cuestión a través del intercambio de preguntas y respuestas.

Pero la verdad es que una crítica lógica de esa índole no es aplicable al movimiento especulativo del diálogo platónico. Sólo cuando Platón pretende hacer dialéctica **[40]** imitando el estilo monológico de Parménides y Zenón es cuando, a juicio de Hegel, le falta la unidad de la evolución inmanente y el «enredo».

Si ahora pasamos a considerar la autovinculación de Hegel a la filosofía de Aristóteles, podemos comprobar que el buen y el mal entendimiento están mezclados en igual medida. Por lo que ya queda dicho, es evidente que la lógica propia del método dialéctico en modo alguno puede ser derivada de Aristóteles. Por el contrario, es altamente paradójico que Hegel otorgue el rango de «especulativa» a la universal «empeiría» del proceder aristotélico. Por otra parte, la cita de Aristóteles (*Metafísica,* XII, 7), con la cual concluye Hegel la exposición de su sistema en la *Enciclopedia* (*Enz.,* 463), demuestra cuánto de sus propias concepciones era capaz de reconocer en el contenido de la filosofía de Aristóteles.

Un más cuidadoso examen de la interpretación que ha consagrado Hegel a dicho pasaje en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* es muy instructiva en este respecto. Dicha interpretación se encuentra en dos lugares: XIV, 330 ss. y (en conexión con *De Anima,* III, 4), 390 ss. No puede negarse que en el pasaje en cuestión Aristóteles está estableciendo la verdadera identidad especulativa de lo subjetivo y de lo objetivo como la más alta cima de su metafísica. Pero Hegel ve también muy claramente que, a pesar de ello, Aristóteles no da a esta identidad la función sistemática de principio que tiene para el idealismo especulativo. «Para Aristóteles el pensar es un objeto como cualquier otro —una especie de estado. Él no dice que la sola verdad es que toda cosa es pensamiento; sino que lo que dice es que el pensamiento es lo primero, lo más vigoroso, lo más estimado. Somos nosotros quienes decimos que el pensamiento, como aquello que se relaciona consigo mismo, *es* la verdad. Más aún, nosotros decimos que el pegamiento es *toda* la verdad, pero no Aristóteles... Aristóteles no se expresa tal como habla hoy la filosofía; pero este mismo punto de vista es para él básico.»

[41] Veamos si de hecho es así. Sin duda, lo que aquí interesa en la interpretación de los textos aristotélicos es cuestión de matices. Pero tampoco se trata, precisamente, de una mera diferencia en los modos de lectura. Por el contrario, si se parte del pasaje leído por Hegel, podrán advertirse los leves cambios que éste introduce en el pensamiento de Aristóteles. Hegel expone con entera corrección cómo caracteriza Aristóteles al supremo *nous* por aquello que éste piensa. El Nous se piensa a sí mismo «recibiendo lo pensado como su objeto. Así es receptivo; pero es pensado, en la medida en que actúa y piensa. Así el pensamiento y lo pensado es lo mismo». La interpretación de Hegel, al respecto, es que «El objeto se plasma en actividad, energía». Indudablemente Aristóteles quiere decir algo distinto, a saber, que, a la inversa, el pensamiento deviene «objeto», esto es, pensado. Y más adelante cree Hegel con Aristóteles poder fundamentar esta conversión en energía, al leer a Aristóteles así: «Pues lo que recibe la cosa pensada y la esencia es el pensamiento». Y más

[18] [17] *Analyt.* Pr., I, 31.

explícitamente en página 390: «Su recibir es actividad y produce lo que aparece como siendo recibido —es activo, en la medida en que tiene»[19]. Así, pues, Hegel piensa ya la receptividad o el captar como actividad. Pero esto también es erróneo. Aristóteles quiere decir, sin duda, que aquello que puede recibir tiene también ya el carácter del pensar, pero que este pensar tiene sólo actualidad cuando ya ha recibido, y concluye de ahí que la actualidad y no la potencialidad es el elemento divino del pensar. Es cierto que esta conclusión se encuentra sustancialmente también en la paráfrasis de Hegel, pero no en tanto que conclusión; por el contrario, para Hegel la prioridad del ser en acto es tan evidente, que deja de otorgar un papel fundamental en la marcha del pen-**[42]**-samiento a la conexión entre el ser capaz de recibir un pensamiento y tenerlo (que es lo que justifica en Aristóteles la sentada conclusión). Así el resultado al que llega Hegel es ciertamente correcto: «El nous sólo se piensa a sí mismo porque es lo más excelente» (391). Pero para Hegel esta proposición significa que lo que es supremo es el ser del pensamiento, la libre actividad, y no lo que es pensado. Según Aristóteles, para la determinación de lo que es supremo es preciso partir primero y precisamente de lo que es pensado. Pues todo pensar es por mor de lo pensado. Y así concluye: Si el nous ha de ser lo supremo —como queda establecido—, lo que éste piensa, lo pensado, no puede ser otra cosa que él mismo. Por ello se piensa a sí mismo[20].

Este orden de las cosas corresponde a la marcha platónica del pensamiento en el *Sofista.* Allí se atribuye primero al ser el movimiento del ser conocido y del ser pensado, y sólo después la determinación de la vida y la movilidad del pensar[21]. Allí también parece que se prefiere partir del ser pensado y no primariamente del pensarse a sí mismo. Pero esto significa que el pensarse a sí mismo, que está en la misma línea que el alma, la vida y el movimiento, no puede ser pensado como «actividad». La «energeia», el ser-en-funcionamiento, no pretende caracterizar el origen de la libre espontaneidad del sí mismo, sino más bien el ser irrestricto y pleno del proceso creador, que se consuma en lo creado, el *ergon.* **[43]** Por tanto, Hegel expone la forma griega de la «reflexión en sí», por así decirlo, desde un fin equivocado, a saber, que el propio Hegel ensalza como el auténtico descubrimiento de la moderna filosofía que el absoluto es actividad, vida, espíritu.

La alteración del significado original del texto griego no es aquí tan manifiesta en la interpretación hegeliana de Aristóteles, como lo fue la interpretación del pasaje de Platón antes discutido. La razón última de ello es que el concepto de vida, desde el cual piensan los griegos el ser, también juega un papel fundamental en el intento que hace Hegel de distanciarse críticamente de la moderna filosofía de la subjetividad. Subsiste, ciertamente, una insuperable diferencia, por cuanto Hegel define la vida siempre desde el espíritu, desde el autorreconocerse en el ser otro, como «reflexión en sí», mientras que, a la inversa, los griegos piensan como lo primero lo que se mueve a sí mismo, o lo que tiene en sí mismo el comienzo del movimiento; y partiendo de aquí, es decir, desde un ser que se encuentra en el mundo, trasladan al Nous la estructura de la autorreferencialidad.

Un texto particularmente clarificador, en el que se señala esta diferencia, es *De Anima,* III, 6, 430 b, 20 ss. Allí se establece una inferencia que va precisamente de la relación de oposición entre «steresis» y «eidos» a la relación entre el cognoscente y lo conocido. Donde falta la oposición de la steresis, el pensamiento se piensa a sí mismo, o en otras palabras, se da la pura autopresentación del eidos. Es, por tanto, la autorreferencialidad del ser, lo que es pensado, la que da al pensar la característica del pensarse a sí mismo, y no una autorreferencialidad del pensar, que sería como tal el ser supremo. También aquí cambia las cosas la exposición de Hegel. A este respecto, el orden aristotélico de la marcha del pensamiento es inequívoco: el diferenciarse de las cosas es lo primero. La diferenciación que lleva a cabo el pensar es lo segundo. La diferenciación que lleva a cabo en sí el pensar, de modo que «se piensa a sí mismo», es sólo un tercer estadio, para el que se precisa la

---

[19] [18] En el texto hay un error del editor o del impresor: «er wird» [él deviene], en vez de «er wirkt» [él opera]. Cfr. 331: «Es wirkt, sofern es hat» [ello opera, en la medida en que tiene] y en el decurso de la pág. 390: «das Ganze des Wirkens...» [el todo del operar...], «das Wirkendste» [lo más operativo].

[20] [18a] El cuidadoso análisis de la traducción realizada por Hegel del *De anima,* III, 4-5, que ha publicado Walter Kern en *Hegel-Studien,* I (págs. 49 y ss.), confirma muy bellamente la dirección en la que se mueve la comprensión de Aristóteles por Hegel y completa mi anterior exposición. Ciertamente, yo no creería que es sólo en las últimas fases de la interpretación de Hegel sobre Aristóteles donde se hacen evidentes las consecuencias sistemáticas del idealismo absoluto. Por esta razón preferiría hablar no tanto de un malentendido por parte de Hegel como de una progresiva comprensión que siempre y necesariamente —y no sólo por lo que respecta a Hegel— implica la incorporación de lo comprendido dentro del propio pensamiento.

[21] [19] *Soph.,* 248 d ss. Cfr. «Ueber das Göttliche...», en mis *Kleine Schriften,* III.

con-**[44]**-secuencia de lo pensado. Por tanto, donde Aristóteles y Hegel se encuentran, es sólo en el resultado, en la estructura de la autorreferencialidad como tal.

Pero si nos volvemos de estas convergencias y divergencias de contenido que se dan entre Hegel y la filosofía griega a la consideración de lo que es propiamente lógico, a la cuestión de cómo puede erigirse la dialéctica de Hegel en forma de la demostración filosófica, entonces el modelo de los griegos, a despecho de cualquier conexión de la dialéctica de Hegel con la dialéctica eleática y platónica, es aquí lo que nos sirve de ayuda. Lo que Hegel reconoce con razón en los griegos, es lo que reconoce en todas partes donde existe la filosofía: la especulación. Las proposiciones de la filosofía no pueden ser entendidas como juicios en el sentido de la lógica predicativa. Esto no sólo es válido para los pensadores expresamente «dialécticos» como Heráclito o Platón. Como correctamente ve Hegel, esto es también válido para Aristóteles, a pesar de que haya sido Aristóteles quien explicó la estructura de la predicación, tanto en su forma lógica como en su fundamento ontológico, y quien, al hacer esto, rompió el encanto de la retórica, cultivada por los sofistas.

¿Qué es lo que permite a Hegel reconocer, con tal seguridad, el elemento especulativo en Aristóteles? Es porque el vigor de su pensamiento le permite pasar a través del rígido lenguaje de escuela de la filosofía y seguir en su interpretación de Aristóteles las huellas de lo especulativo dondequiera que aparezcan. Hoy podemos medir mucho mejor el alcance de la prestación de Hegel, pues estamos en situación de explicar la génesis conceptual aristotélica a partir de la operatividad del instinto lingüístico, al que sigue su pensamiento[22].

Con ello se cierra el círculo de nuestras consideraciones. Pues éste fue precisamente el punto donde Hegel, determinado como estaba por las circunstancias modernas, vio enfrentarse sus personales esfuerzos filosóficos **[45]** con un problema que era precisamente el opuesto a aquél con el cual se enfrentaron los antiguos. Lo que ahora hay que hacer es «fluidificar y espiritualizar» las posiciones fijas del entendimiento. El propósito hegeliano de «restaurar» la demostración filosófica, motiva la disolución de todo lo positivo, extraño y distinto en lo familiar del ser-consigo-mismo del espíritu.

De dos cosas se sirve Hegel para cumplir su tarea: por un lado, del método dialéctico de radicalizar una posición hasta que resulte contradictoria; y, por otro, de su habilidad para conjurar el contenido especulativo oculto en el instinto lógico del lenguaje. En ambos respectos le fue útil la filosofía antigua. Él elaboró su propio método dialéctico, ampliando la dialéctica de los antiguos y transformándola en una superación de la contradicción hacia una síntesis cada vez más alta. Vimos que su utilización de los griegos está justificada sólo en parte, es decir, por referencia al contenido, pero no al método. Mas para la otra dimensión de su empeño, para la ayuda especulativa que es capaz de proporcionar el instinto lógico del lenguaje, la antigua filosofía fue paradigmática. En la medida en que trató de superar —sin purismos de ninguna clase— el enajenado lenguaje escolástico de la filosofía, y fundir el extraño vocabulario y las artificiales expresiones de dicho lenguaje con los conceptos del pensamiento ordinario, Hegel acertó a incorporar el espíritu especulativo de su lengua materna al movimiento especulativo del filosofar, a la manera como, por don de la naturaleza, ejercitaron el primitivo filosofar los pensadores griegos. El ideal metódico de Hegel, la exigencia de un progreso inmanente, en el cual los conceptos se mueven hacia una mayor diferenciación y concretización, encuentra su permanente sustento y su guía en el instinto lógico del lenguaje. El modo de exponer la filosofía no puede tampoco, a juicio de Hegel, estar nunca enteramente divorciado de la forma de la proposición y de la apariencia de una estructura predicativa, que acompaña a esa forma.

Aquí me parece adecuado ir más allá de la propia **[46]** autocomprensión de Hegel y reconocer que el desarrollo dialéctico y la atención al espíritu especulativo del lenguaje propio tienen, en definitiva, una misma esencia y guardan entre sí una unidad dialéctica y una indisoluble reciprocidad. Pues lo especulativo solamente es *real* cuando no es solamente retenido en la interioridad del mero opinar, sino que alcanza a cobrar *expresión* —sea en la forma de representación explícita, en la contradicción y su superación, o en la velada tensión del espíritu del lenguaje prevalente entre nosotros. En el análisis de la proposición especulativa, que Hegel lleva a cabo en el Prólogo a la *Fenomenología,* se patentiza el papel que juegan la expresión y la representación expresa, mediante la radicalización dialéctica de la contradicción, para su idea de demostración filosófica. Lo que con ello se satisface no es sólo una demanda de la conciencia natural a tener bien dispuesta en su seno la verdad especulativa. Cuando Hegel da de este modo crédito a las demandas del entendimiento, se trata más bien de su fundamental tema de posición contra el

[22] [20] Cfr. los trabajos de Ernst Kapp, Bruno Snell, Günter Patzig, Wolfgang Wieland.

subjetivismo de la modernidad y las preferencias de ésta por el reino de lo interior. «Lo inteligible es lo que es ya conocido, lo que es común a la ciencia y a la conciencia no científica.» Hegel ve la falta de verdad de la interioridad pura no sólo en las figuras marchitas de la conciencia, tales como la del «alma bella» y la «buena voluntad». Ve también esta falta en todas las formas hasta entonces aparecidas de especulación filosófica, en la medida en que no alcanzan a elevar a consideración explícita qué contradicciones son superadas en la unidad especulativa de los conceptos filosóficos.

El concepto de exposición y de expresión, que define la propia esencia de la dialéctica, de la *realidad* de lo especulativo, debe, al igual que el *exprimere* de Spinoza, ser entendido como un proceso ontológico. Representación, expresión, ser expresado denotan un campo conceptual tras el cual subyace una gran tradición neoplatónica. La «expresión» no es un adventicio aditamento emanado del arbitrio subjetivo, merced al cual se torna **[47]** comunicable lo interiormente imaginado, sino que es el venir-a-la-existencia del espíritu mismo, su representación. El origen neoplatónico de estos conceptos no es accidental. Las determinaciones del pensamiento dentro de las cuales se mueve el pensar son, como Hegel subraya, no formas extrínsecas que nosotros aplicamos, como si fueran instrumentos, a algo ya dado. Más bien sucede que ellas siempre y ya se han apoderado de nosotros, y nuestro pensar consiste en seguir su movimiento. Aquel cautiverio del *logos* que los griegos de la época clásica experimentaron como un delirio, y a partir del cual Platón, en nombre de Sócrates, hizo surgir la verdad de la idea, viene a caer, después de dos mil años de historia del platonismo, en la vecindad del automovimiento especulativo del pensar que despliega la dialéctica de Hegel.

Nuestro análisis de la autovinculación a los griegos por parte de Hegel nos ha enseñado también que hay otro punto de convergencia entre éste y aquéllos: la afinidad, en lo especulativo, que Hegel medio adivina en los textos griegos y en parte extrae de ellos a la fuerza. Por esta afinidad experimenta Hegel la fluidez lingüística del pensamiento griego en lo que era para él más entrañable, en el nuclear enraizamiento en su lengua materna, en el hondo sentido de los refranes y juegos verbales de dicha lengua y en el poder expresivo de la misma, emanado del espíritu de Lutero, de la mística y de la herencia pietista de la patria suaba de Hegel. Ciertamente, de acuerdo con Hegel, la forma de la proposición no tiene ninguna justificación filosófica dentro del propio cuerpo de la ciencia filosófica. La envoltura de una proposición, al igual que el viviente poder nominador de la palabra, no es una mera envoltura vacía, sino encubridora de un contenido. Preserva en sí lo que hay que atribuir a la apropiación y despliegue dialécticos. Ahora bien, como quiera que para Hegel, según ya subrayamos al comienzo, la representación adecuada de la verdad es un quehacer infinito, que avanza sólo por aproximaciones y repetidos intentos, las producciones **[48]** del instinto lógico bajo la envoltura de las palabras, formas preposicionales y proposiciones, son portadoras del contenido especulativo y parte verdaderamente integrante de la expresión, en la cual se representa la verdad del espíritu. Sólo cuando se reconoce esta otra cara de la vecindad de la filosofía griega respecto de la dialéctica de Hegel —sobre la cual este último no ha reflexionado explícitamente, pues sólo alude a ella de modo ocasional y preliminar— cobra la evocación que hace Hegel de la dialéctica antigua toda la evidencia de una auténtica afinidad. Esta afinidad, entre Hegel y los griegos, mantiene su verdad a pesar de la diferencia creada por el ideal de método del periodo moderno, y a pesar de la violencia con que el propio Hegel proyecta este ideal en la tradición clásica. En este respecto puede recordarse el parangón entre Hegel y su amigo Hölderlin, quien adopta como poeta una posición enteramente similar en la *querelle des anciens et des modernes*: así como Hölderlin se esforzó por renovar el entendimiento clásico del arte, por dar estabilidad y sustancia a la excesiva interioridad del periodo moderno, así la mundanidad de los antiguos, tal y como es expresada en la ilimitada audacia de su dialéctica, suministra un modelo al pensamiento. Pero sólo porque es el mismo instinto lógico del lenguaje el que opera, tanto en Hegel como en los griegos, sirve el paradigma conscientemente elegido, y frente al cual pretende Hegel establecer su propia y reflexiva verdad del espíritu autoconsciente, de auténtica ayuda para el pensamiento. El propio Hegel, según hemos visto, no tiene una cabal conciencia de por qué su «culminación» de la metafísica comporta un retorno al magno origen de ésta.

[49]

CAPÍTULO II
Hegel y el mundo invertido[23]

El *mundo invertido* constituye la más ardua sección, dentro del contexto general, de la historia de la experiencia de la conciencia que Hegel diseñó. Por mi parte, yo caracterizaría esta doctrina del *mundo invertido,* que está contenida en el capítulo sobre «Fuerza y entendimiento», como central en el edificio entero de la *Fenomenología del espíritu.* En este sentido vengo a sumarme a la observación adelantada por R. Wiehl: que el comienzo de la Fenomenología no puede ser comprendido, en absoluto, sin mirar directamente a la filosofía kantiana. Si se tiene en mente la división capital de la Fenomenología de la conciencia, no puede menos de saltar a la vista que la tarea que Hegel se propuso fue mostrar lo siguiente: ¿cómo guardan entre sí propia conexión los distintos modos de conocimiento, a saber: intuición, entendimiento y unidad de apercepción o autoconciencia, cuya recíproca cooperación investiga la crítica de Kant?

El capítulo sobre la «Fenomenología de la conciencia» está, en última instancia, dominado por la cuestión: **[50]** ¿Cómo la *conciencia* se convierte en *autoconciencia, o cómo llega a ser la conciencia consciente de que es autoconciencia?* Pero esta tesis de que la conciencia es autoconciencia es una doctrina central de la filosofía moderna desde Descartes. En este sentido, la idea hegeliana de la fenomenología se inscribe en una línea cartesiana. En qué medida ello es así, lo demuestran los paralelos en las obras de sus contemporáneos, en particular, el ampliamente desconocido libro de Sinclair, amigo de Hölderlin y Hegel, al cual está dedicado el «Himno al Rin», de Hölderlin; el título de este libro es cabalmente *Wahrheit und Gewissheit* (*Verdad y certeza*). Se trata de un libro que intenta, ciertamente en el mismo sentido determinado por Fichte y aproximadamente al mismo tiempo que Hegel, recorrer el camino que va de la certeza a la verdad, partiendo de modo enteramente explícito del concepto cartesiano del *cogito me cogitare.*

Ahora bien, para Hegel queda bien establecido, desde el comienzo, cuando describe la aparición de la conciencia en su *Fenomenología del espíritu,* que aquello en lo cual puede consumarse el saber, aquello tan solamente en lo cual puede resultar la plena coincidencia de certeza y verdad, no puede serlo la mera conciencia —que llega a ser consciente de sí— del mundo objetivo, sino que ha de incluir el modo de ser de la subjetividad individual y ha de ser *espíritu.* En la trayectoria que conduce a este resultado, la primera tesis de Hegel es: *conciencia es autoconciencia,* y la tarea científica de la primera parte de la *fenomenología* es justificar convincentemente esta tesis, lo cual es llevado a cabo por Hegel al «demostrar» la conversión de la conciencia en conciencia de sí misma, esto es, el necesario progreso desde la conciencia a la autoconciencia. A este fin Hegel pone muy conscientemente el esquema conceptual de Kant: intuición, entendimiento y autoconciencia, a la base de su propia arquitectónica. La contribución de R. Wiehl está en haber mostrado cómo mirando retrospectivamente debe verse el punto de partida en la certeza sensible, considerada **[51]** como la conciencia que aún no es enteramente consciente de su propia esencia como autoconciencia.

Permítaseme indicar, a título de observación metodológica preliminar, que la lectura cabal y detenida de los textos de Hegel —tarea que bien vale la pena de nuestros esfuerzos— consiste básicamente en que verifiquemos, por nuestra propia cuenta, el requisito que el propio Hegel establece al hablar de la fundamental importancia que tiene la necesidad del progreso. Nosotros mismos, en tanto que conciencia que contempla este espectáculo —tal es la perspectiva de la *Fenomenología*—, debemos captar qué figuras de la conciencia van apareciendo y cómo se suceden unas a otras.

Esta apelación a la necesidad del progreso dialéctico es reiteradamente verificada y comprobada por la lectura atenta y cuidadosa. La atenta y cuidadosa lectura de Hegel —y no solamente de Hegel — tiene la curiosa consecuencia de que precisamente lo que uno ha logrado extraer en sus

[23] [*] Conferencia pronunciada en el coloquio sobre Hegel de Royaumont, 1964, y publicada por vez primera en *Hegel-Studien,* cuaderno 3, págs. 135-164. Ahí se encuentra asimismo la contribución de R. Wiehl (págs. 103 y ss.), a la que me referiré varias veces.

esforzados intentos de interpretar la sección leída, está explícitamente establecido en la sección que le sigue. Todo lector de Hegel podrá confirmar esta experiencia; cuanto más cerca se encuentra de haber logrado explicarse el contenido del curso del pensamiento expuesto ante sus ojos, más cierto estará de que esa misma explicación habrá de seguir en la próxima sección del texto de Hegel. Esto implica —y ello es de central importancia para la esencia de la filosofía, aunque acaso en ninguna parte sea tan obvio como en Hegel— que, en rigor, el discurso versa siempre sobre lo mismo y que es lo mismo lo que se presenta y representa a diversos niveles de explicación y se revela a sí mismo como el único y adecuado objeto o contenido.

Este «mismo» cobra, al comienzo de la *Fenomenología,* la figura de que la conciencia es autoconciencia; es el sí mismo de la conciencia, al que hay que ganar como el verdadero objeto del saber. Así, uno debe entender, desde el principio, la tarea que Hegel se ha propuesto llevar a cabo en la *Fenomenología*: tratar la autoconciencia, la síntesis de la apercepción según Kant, no **[52]** como algo previamente dado, sino como algo que ha de ser propiamente demostrado, lo cual quiere decir: demostrado como la verdad en toda conciencia. Toda conciencia es autoconciencia. Si se tiene bien presente que éste es el tema capital, entonces quedará manifiesto el lugar que ocupa en el sistema de Hegel el pasaje sobre el mundo invertido, que yo quisiera exponer brevemente. Es en el capítulo «Fuerza y entendimiento» donde se encuentra la profunda y chocante expresión de mundo invertido. Hegel es un suabo, y su pasión es justamente, como la de todos los suabos, decir cosas que choquen. Pero averiguar qué es lo que Hegel quiere decir aquí y cómo llega a esta expresión es algo particularmente difícil de conseguir. Yo intentaré mostrar, con ayuda de los recursos de la interpretación histórica, cómo debe entenderse el «mundo invertido» de Hegel y en qué sentido puede llamarse «invertido» al mundo verdadero, que se oculta por detrás de las apariencias.

Se trata, concretamente, del pasaje que se inicia en la página 110[24]. La expresión decisiva «el mundo invertido» surge en la página 121. El mundo verdadero, del cual habla Hegel en la página 111, es el mundo cuya inversión, que lo convierte en mundo invertido, se expone en la página 121. Aquí (en la pág. 111) no se le reconoce aún como mundo invertido, sino que se lo presenta como el mundo verdadero, como no otra cosa que la verdad.

El curso del pensamiento conduce a Hegel a reconocer, por de pronto, al concepto de fuerza como la verdad de la percepción. La conciencia de la percepción, a la cual observa la conciencia filosófica, experimenta que la verdad mentada por la tesis de «la cosa y sus propiedades» no es la cosa con sus propiedades, sino más bien la fuerza y el juego de las fuerzas. Éste es, a mi juicio, el paso que Hegel exige concebir a la conciencia filosófica. Debe advertirse que la descomposición de una cosa **[53]** en muchas cosas, o, dicho de otra manera, el punto de vista de la atomística, que resulta cuando uno se aproxima con los medios del moderno análisis químico a lo que una cosa sea, o a lo que sean sus propiedades, no es suficiente para entender qué sea propiamente la realidad, en la que se dan las cosas con sus propiedades. El percibir no sabe penetrar más allá de lo exterior. Percibe propiedades y cosas que tienen propiedades, y las da por ciertas. Pero ¿es lo así percibido, la estructura química de las cosas, su entera y verdadera realidad? No hay más remedio que reconocer que por detrás de estas propiedades hay, en verdad, fuerzas que ejercen entre sí una acción recíproca. Una fórmula constitucional de la química enuncia la constitución de una sustancia. Pero lo que ésta sea en verdad, tal y como lo confirma el moderno desarrollo y transformación de la química en física, es un juego de fuerzas.

Pero con ello he llegado a un lugar en que hay que echar mano de un análisis más preciso. La dialéctica de la fuerza es uno de los tópicos de la obra de Hegel, que él mismo ha comentado más profundamente, puesto que son tópicos que no sólo aparecen en la *Fenomenología,* sino también, y con más amplitud de análisis, en la *Lógica* o en la *Enciclopedia.* La dialéctica de la fuerza tiene algo tan inmediatamente convincente y esclarecedor, que sitúa ante cualquiera en este punto a Hegel, tan sumamente lejos de la sofística como él mismo cree estarlo.

Es evidente que constituye una falsa abstracción decir: he aquí una fuerza que quiere exteriorizarse a sí misma y que se exterioriza cuando le es solicitada su exteriorización. Pero no cabe duda, y cualquiera puede verlo, que lo que solicita la exteriorización de una fuerza debe ser, en verdad, en sí mismo una fuerza. Lo que tenemos ante nosotros es, por tanto, siempre, un juego de fuerzas: el solicitar y el ser solicitado son, en este sentido, el mismo proceso. Por otra parte, hay que decir también —y en esto consiste la dialéctica de la fuerza y su exteriorización— que la fuerza no es, en absoluto, **[54]** fuerza bloqueada o potencial, que se sujeta a sí misma, sino que más bien existe

[24] [1] Utilizo básicamente la siguiente edición: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Hrsg. v. J. Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburgo, 1952.

sólo en la medida en que es su propio efecto. Entender esta realidad como la relación entre la cosa sustancial que permanece-idéntica-a-sí-misma y las propiedades accidentales que cambian en ésta, sería tener de ella una comprensión meramente externa. Lo que es la interna realidad de la cosa, es, como bien sabemos, fuerza. Pero volvería a ser una falsa abstracción pensar que hubiese una fuerza para sí, que «existiera» aparte de su exteriorización y aislada del contexto de las otras fuerzas. Lo que existe son las fuerzas y su juego. Cuando se contraponen correlativamente las figuras de la conciencia que corresponden a estas formas de la experiencia objetiva, la percepción aparece como un comportamiento externo que cree percibir lo que permanece igual a sí mismo y lo que cambia en esto que permanece. En comparación con la percepción, la ciencia —que aquí se denomina entendimiento [*Verstand*], porque se retrae ante esta exterioridad, procura penetrarla y pregunta por las leyes que gobiernan las fuerzas— concibe mucho mejor lo que sea la verdad de la realidad.

Éste es, de hecho, el paso fundamental que da aquí Hegel (desde la página 110 en adelante). Pero permítaseme que, a propósito de este pasaje, anteponga una observación de carácter general. Cuando uno analiza la *Fenomenología* de Hegel, hace siempre la constatación de que cada nueva figura de la conciencia es presentada en dos formas. Primero se la expone de acuerdo con una dialéctica o aporética que es tal para nosotros: Hegel indica qué contradicción conceptual yace en el presente objeto como tal, e indica, asimismo, cuan contradictoriamente se nos presenta la conciencia de este objeto —pero luego muestra el movimiento en el cual estas contradicciones pasan a ser experiencia para la conciencia. Cuando la conciencia observada tiene así experiencia de esta contradicción, ha de abandonar su posición, vale decir, cambiar su opinión sobre el objeto. Pues el objeto no es, en absoluto, lo que parece ser. Pero la consecuencia para nuestra observación es que captamos la necesi-**[55]**-dad de progresar a una nueva figura de la conciencia de la que pueda esperarse que lo que ella opine sea realmente verdad. Se nos ha demostrado que la conciencia de la certeza sensible, de la percepción, del entendimiento, no es válida. No constituye un conocimiento real. Por ello debemos ir más allá de la conciencia que aparece en estas figuras. Porque dicha conciencia se enreda en contradicciones que la hacen imposible permanecer en su ficticia verdad y a nosotros nos demuestran la falsedad de la misma. La conciencia particular en cuanto tal, por ejemplo, la del físico, se aferra tenazmente a sí misma y rehusa moverse más allá de donde está. En expresión de Hegel, olvida, cada vez más, lo que ha aprendido y es y permanece la misma forma de conciencia; nosotros, en la conciencia filosófica, necesitamos disponer de una mejor memoria y comprender que un tal saber no es todo saber, y que el mundo por él concebido no es el mundo entero. La filosofía concibe, por tanto, la necesidad de ir más allá de tal conciencia pertinaz. Y nuestra tarea aquí es observar cómo tiene lugar esa transición.

Lo que es primeramente desarrollado es la contradicción tal y como ella se presenta ante nosotros. Hablando en propiedad, no es ésta la dialéctica fenomenológica. Porque Hegel trata primero las contradicciones que yacen en el pensamiento del objeto, en su esencia: así la dialéctica de lo esencial y lo inesencial, de la cosa y sus propiedades, de la fuerza y su expresión, está puesta en el concepto y encuentra su lugar adecuado en la *Lógica.* La perspectiva fenomenológica que Hegel extrae con ellas y con vistas a la cual las desarrolla es una perspectiva sobre el saber de las mismas, que cabalmente ha de ir más allá de la percepción —si quiere hacer justicia a la tarea propia del entendimiento, descubriendo lo que propiamente es. Ahora miramos hacia el interior. Esto es, por de pronto, lo que directamente se significa en comparación con la superficialidad de la distinción entre la cosa permanente y las propiedades cambiantes. Si miramos de esta manera en el interior, surge la pregunta: **[56]** ¿qué vemos en él? Una cosa es clara al respecto: mirar al interior es cosa del entendimiento, y no ya de la percepción sensible. Es lo que Platón ha caracterizado con el concepto de (noe‹n) por oposición al de a‡sqhsij. El objeto del «pensar puro» (noe‹n) se caracteriza obviamente por el hecho de no estar dado de modo sensible.

Es convincente, por tanto, que Hegel hable en la página 111 de lo *«verdadero interior»* como «lo *absolutamente universal,* y, por tanto, no sólo sensiblemente universal, que se ha obtenido para el entendimiento» —es decir, el nohtÕn eŒdoj, si es que puedo expresarme, por el momento, en los términos de Platón. En él «se abre ahora, por primera vez, un mundo suprasensible como el mundo verdadero, por encima del mundo sensible o aparente». Éste es el paso que da Platón[25]. El universal no es el elemento común a las apariencias de los sentidos, lo que flota ante la opinión —es el Ôntwj Ôn, el eŒdoj, el universal del entendimiento y no el de lo sensible en su alteridad aparente. La continuación de la exposición de Hegel adquiere ahora un tono bien digno de ser

[25] [2] Cfr. la exposición que hace Hegel de Platón en sus *Vorlesungen,* G. W. F. Hegel's Werke, Bd. 14, Berlín, 1833, págs. 169 y siguientes.

notado: «sobre el más acá que desaparece, el más allá que permanece». Aquí Platón enlaza estrechamente con el cristianismo —y como es obvio que esta perspectiva no ha de ser la última verdad, casi se puede escuchar ya a Nietzsche con su concepción del cristianismo como platonismo de masas. De hecho, la estructura que Hegel describe aquí es de una extrema abstracción conceptual y, como se mostrará, es característica no sólo de la posición platónica y cristiana, sino también de la ciencia moderna de la naturaleza.

Este mundo suprasensible debe ser el mundo verdadero. Es lo que permanece en lo que desaparece, una expresión que ocurre muy a menudo en Hegel. Es justamente esta expresión la que volveremos a encontrar **[57]** cuando hayamos de entender el mundo invertido. Pues para dar una idea de la meta a la que se apunta, resultará allí lo siguiente: lo que permanece es precisamente lo que es real allí donde todas las cosas están continuamente desapareciendo. Él mundo real consiste precisamente en subsistir siendo constantemente otro. La constancia, por tanto, ya no es más el mero opuesto a la desaparición, sino que es, en sí, la verdad de lo que desaparece. Esta es la tesis del mundo invertido.

¿Cómo llega Hegel a ella? Mejor que reconstruir lógicamente el curso de su pensamiento, yo preferiría traer concretamente ante los ojos los fenómenos mismos de los que habla aquí Hegel, de manera que podamos ver lo que hay en todo caso de ficticio en la verdad que la conciencia cree tener. R. Wiehl ha subrayado, con razón, que la opinión o creencia está siempre presente como el elemento de ficción que impulsa el proceso entero de la exhibición de las figuras de la conciencia. Así Hegel plantea ahora la cuestión de qué es lo que la conciencia cree pensar aquí: ¿Qué es este interior hacia donde mira ahora el entendimiento? —¿Qué es esta conciencia del más allá? ¿Piensa en un más allá vacío? ¿Es la prefiguración de la conciencia desgraciada?

Pero esto, dice Hegel, no es verdad. Este más allá no es vacío, porque «procede de la apariencia», es la verdad de ella. ¿Qué clase de verdad? A este respecto nos brinda una brillante formulación: este más allá es la apariencia *en cuanto* apariencia. Es decir: una apariencia que no es la apariencia de algo otro, y que no se diferencia ya de un ser auténtico y puesto más allá, sino que no es nada más que apariencia. No es, por tanto, la apariencia como opuesta a la realidad, sino más bien la apariencia como la realidad misma. La apariencia es una totalidad del aparecer, reza la formulación de la página 110. Con ello se quiere decir que la apariencia no es la mera exteriorización de una fuerza —que al «paralizarse» se anula a sí misma y a su efecto, sino que la apariencia es más bien la totalidad de la realidad. No sólo *tiene* su fundamento, sino que *es* en tanto que apa-**[58]**-riencia de la esencia. Frente a la superficialidad del discurso acerca de una cosa que «tiene» propiedades, incluso frente a la visión, que llega más lejos, de la fuerza que se exterioriza o que es mantenida en potencia, se abre a la mirada en la esencia interior de las cosas el «cambio absoluto» del juego de fuerzas, en el cual la realidad es mejor captada que por la superficial vista de la percepción. En la medida en que este juego de fuerzas muestra ser un juego legal, son «las apariencias» (t¦ fainÒmena) las que con él son «salvadas». «Lo simple en el juego de fuerzas mismo y su verdad es la ley de la fuerza» (pág. 114). Correlativamente se dice en la *Lógica* de las determinaciones de la reflexión que «su mostrarse (el de las determinaciones de reflexión) se consuma en la apariencia»[26]. La expresión «la totalidad del mostrarse» conduce, de este modo, al concepto de ley. Es iluminador que la ley sea algo simple en comparación con la cambiante interacción de fuerzas que actúan una sobre otra: la ley unitaria determina la totalidad de las apariencias. La supuesta diferencia entre fuerzas, que es lo que caracteriza a la acción de éstas: actuar, ser actuado, ser contenido, exteriorizarse, esta diferencia de lo universal es en verdad simple. Esta manera de presentar las cosas es muy hegeliana, pero se la puede verificar intuitivamente en los fenómenos; sin duda, esta diferencia no lo es de las fuerzas separadas una de otra, que concurren de por sí y que posteriormente entran en recíproca relación: es la apariencia de la simple e idéntica ley.

De acuerdo con esto, es la ley de la naturaleza, la única ley que domina últimamente la realidad de la mecánica y que explica completamente todos los fenómenos, la que emerge, en adelante, como la verdad del objeto. Éste es un punto muy importante. Aquí deberían ser recordados aquellos intérpretes de Platón que tomaron la idea platónica como la ley de la naturaleza. Esos intérpretes de Platón practicaron el hegelianismo **[59]** sin saberlo. Porque en Hegel se da, de hecho, el paso que lleva a esta identificación. No obstante, luego se mostrará por qué no se atuvo a esta equiparación[27].

---

[26] [3] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 1951, t. 2, pág. 101.

[27] [4] No obstante, tampoco la escuela de Marburgo mantendría esta construcción del objeto mediante la ley, como lo muestra el concepto posterior del concreto primitivo elaborado por Natorp —como también la recepción de la dialéctica del Platón tardío por el último Natorp, que se encuentra tan

En cualquier caso, Hegel puede decir, por el momento, que la diferencia universal «se expresa en la ley como la constante imagen de las apariencias fluctuantes». La ley es lo que permanece en lo que desaparece. «El mundo suprasensible es un tranquilo reino de leyes» —más allá del mundo percibido, pero presente en él como «su inmediata y tranquila imagen», según puede leerse en las páginas 114 y siguientes. La expresión exacta de Hegel es: tranquila imagen del constante cambio.

Es indudable que esta frase no sólo tiene una resonancia platónica, sino también galileica. El que está *ahí* en lo que sigue es Galileo, o, mejor aún, Newton, porque es ciertamente el acabado sistema de la mecánica de Galileo el que está implicado aquí con la apelación a la gravedad como definición universal del cuerpo. Hegel muestra que el paso dado aquí hacia el mundo verdadero y suprasensible, el paso dado por el entendimiento, es sólo un primer paso del que es preciso advertir que no alcanza la verdad completa. Es imposible decir: la verdad de la realidad es la ley de la naturaleza (como, por ejemplo, ha interpretado Natorp a Platón). Hegel muestra que una formulación tal como la de un «reino de las leyes», siempre implica que el todo de la apariencia no está contenido en ella. La conciencia queda necesariamente prendida en la dialéctica de la ley y el caso, o en el resultado de una multiplicación de las leyes; recuérdese, por recurrir a una instancia concreta, cómo la ley de la caída de los cuerpos de Galileo fue contestada por los aristotélicos de su tiempo por no cubrir la tota-**[60]**-lidad de las apariencias. Sin duda, la totalidad de las apariencias en este caso contiene el momento de resistencia, de fricción. A la ley de la libre caída de los cuerpos, que es algo que nunca se da, debe añadirse aquí otra ley: la ley de la fricción gobierna la resistencia del medio. Esto significa que, en principio, ninguna apariencia es un caso puro de una ley.

En el caso de nuestro ejemplo, tenemos, por tanto, dos leyes, si es que realmente deseamos lograr el objetivo de representar la apariencia real en la tranquila imagen de las leyes. El intento de entender de esta manera la mecánica, con objeto de que se pudieran tratar con éxito los «impuros» casos, conduce, ciertamente, y por de pronto, a una multiplicación de las leyes, pero en la medida en que con ello la naturaleza de las apariencias del movimiento es «entendida» como totalidad, se abre la mirada a la unidad de la legalidad de las mismas, que encuentra su última realización en la integración de la física terrestre y la mecánica celeste. Esto es, según Hegel, lo que está implicado en la tesis de la atracción universal, «que todo guarda una diferencia constante con respecto a cualquier otra cosa» —lo cual querrá decir que la base de toda diferencia no radica en determinaciones accidentales («en la forma de la independencia sensible» de lo uno frente a lo otro), sino en la esencial determinación de cada cuerpo para constituir un campo de fuerzas. Ésta es la nueva perspectiva, desde la cual puede verse que la esencia de la fuerza no está representada por la distinción de fuerzas, sino más bien por una distinción en la ley misma de la fuerza. La electricidad, por ejemplo, es siempre positiva y negativa, existe como el «voltaje» que nosotros llamamos fuerza eléctrica.

Ciertamente, como tal diferencia de designación, existe sólo en el entendimiento. Si el juego de fuerzas es así tomado como la ley de la electricidad positiva y negativa, esto no quiere decir otra cosa que el voltaje, el cual es, en verdad, la energía eléctrica y no dos fuerzas diferentes. Y ésta es también la verdad del juego de las **[61]** fuerzas: la legalidad unitaria de la realidad, la ley de la apariencia[28]. El hecho de que sea falso hablar de fuerzas distintas, encuentra un correlato del lado de la conciencia. Lo que caracteriza a la dialéctica del explicar, es que sólo en el entendimiento es la ley distinta de la realidad, a la que determina. La tautología del explicar se deja mostrar utilizando el ejemplo de las leyes fonéticas: a este respecto se habla de las leyes de mutación fonética, que «explican» el cambio de los sonidos dentro de un lenguaje. Pero las leyes no son, naturalmente, nada distinto de lo que explican. No albergan, en absoluto, ninguna otra pretensión. Toda regla gramatical tiene el mismo carácter tautológico. Con ella no se explica nada en absoluto, sino que se expresa meramente cómo una ley que gobierna el lenguaje, lo que en verdad es la vida del lenguaje.

Con deliberada intención ha hablado de «la vida» del lenguaje, que es hacia donde se dirige el pensamiento. Y con ello paso a considerar la doctrina hegeliana del mundo invertido. ¿Qué es, precisamente, lo que viene a fallar cuando nosotros pretendemos que las leyes determinen el cambio de las cosas? ¿Por qué estas leyes no son todavía la verdadera realidad? Lo que precisamente le falta a esta concepción platónico-galileica del tranquilo reino de las leyes o de la legalidad una y unitaria, es la realidad misma, el alterarse en tanto que tal. Hegel habla, a este respecto, de la absolutez del cambio, o sea, el principio de la alteración. En este sentido ya Aristóteles había criticado a Platón

---

sorprendentemente próxima a Hegel. Estas relaciones han sido analizadas, entretanto, por R. Wiehl en sus *Studien zur platonischen und hegelschen Dialektik,* aún en trance de publicación.

[28] [5] *Wissenschaft der Logik,* t. 2, págs. 124 y ss.

argumentando que las ideas, las e‡dh, más bien son a‡tia ¢kinhs…aj ½ kinhsewj, más bien una respuesta a la pregunta: «¿Qué es lo que *no* cambia en la naturaleza?», que una respuesta a la pregunta: «¿Qué es naturaleza?» Pues la naturaleza, como dice Aristóteles, es enteramente lo que ¢rc» tÁj kin»sewj ™n ˜autù œcei, vale decir, lo que cambia por sí mismo desde sí mismo.

Así escribe Hegel al final de esta sección, en la cual **[62]** es por vez primera mencionado el mundo invertido (página 121): «Pues el primer mundo suprasensible era sólo la *inmediata* elevación del mundo percibido al elemento de lo universal» —esta elevación puede aquí ser interpretada en el sentido del *ascensus* de la alegoría platónica de la caverna, el ascenso al mundo noético de la idea permanente. «El mundo suprasensible tenía en el mundo percibido su necesaria contraimagen.» Ésta es la debilidad del mundo de las ideas: el ser contrapuesto (como no siendo) al mundo percibido. La misma significación viene a tener la objeción crítica de Aristóteles a Platón por haber duplicado el mundo: ¿para qué esta copia del mundo percibido? ¿Para qué el mundo noético? ¿No viene a fallar en lo más decisivo este mundo de figuración matemática? ¿Acaso no es el verdadero mundo sólo *para* este mundo percibido, movido en el cambio, pero él prescinde del principio del cambio y de la alteración, que después de todo constituye el ser de la realidad percibida?[29] De acuerdo con esto concluye Hegel: «el primer reino de las leyes carecía de éste, pero lo recibe como mundo invertido». Un mundo que contiene en sí el ¢rc» kin»sewj y es como tal el mundo verdadero, es una inversión del mundo platónico, en el cual el movimiento y la alteración debían ser lo nulo. También este mundo es ahora suprasensible, esto es, las alteraciones aquí no son meramente «otra cosa», y, por tanto, no reales, sino que son entendidas *como movimientos*. Éste no es meramente el reino tranquilo de las leyes, al cual deben obedecer todas las alteraciones, sino un mundo en el que todo se mueve porque contiene el origen del cambio en sí mismo. Esto parece ser una pura inversión, y la moderna investigación filosófica ha **[63]** arribado enteramente de por sí a la imagen de la «inversión» para ilustrar la relación de Aristóteles con la doctrina platónica de las ideas. No el eidos supremo, sino el tÒde ti es naturalmente la «sustancia primera» (J. Stenzel).

Pero ¿en qué medida esta inversión de énfasis ontológico justifica que se denomine al mundo verdadero un mundo invertido? ¿Qué aspecto ofrece este segundo mundo suprasensible? Aquí, para arrojar luz sobre el todo, debo volver a retroceder sobre lo que antes decía. Como ejemplo de diferencia en fuerza Hegel aduce la electricidad, lo cual él formaliza en la dialéctica de las cosas que tienen los mismos y diferentes nombres. Esta dialéctica aparece en la electricidad como la diferencia entre lo positivo y lo negativo. Los ejemplos de Hegel no nos fuerzan a ninguna restricción. Lo que Hegel gusta ilustrar con ejemplos es frecuentemente algo sustancial, que afecta a distintas «esferas». Aquí la expresión «del mismo nombre» o «unívoco» será nuestra guía. En Grecia lo que tiene el mismo nombre es llamado Ðmènumon, o en latín *univocum*. Lo homónimo es, según la visión de los escolásticos, el género. La ley y el género se toman aquí como una sola cosa. Ambos se caracterizan por el hecho de que, propiamente hablando, existen sólo en sus diferentes ejemplos. De ello podemos cobrar conciencia diciendo que aquello que tiene el mismo nombre busca también, esto es, significa lo que tiene nombre diferente. El género de animal ungulado, por ejemplo, se refiere a los caballos, asnos, mulos, camellos, etc.; se refiere a lo que tiene nombre diferente, que es su verdad. Y toda especie singular se refiere asimismo a los diferentes individuos. Si pensamos más a fondo sobre esta cuestión, llegaremos, en última instancia, a la conclusión de que la diferencia, lo que es diferente, esto es, aquello que no es expresado ni está contenido en aquello que es del mismo nombre, es precisamente lo que es real. De nuevo reconocemos aquí un tema que procede de la antigüedad. Porque esto vale fundamentalmente de la crítica de Aristóteles a la idea platónica y de lo que **[64]** el propio Aristóteles enseña: el eŒdoj es sólo un momento del tÒde ti o, como Hegel lo expresa en la página 124, a este mundo suprasensible, que es «invertido», lo contiene en sí el mundo al cual invierte. Éste contiene al eŒdoj. Pues es *lo que* constituye a «esto ahí», lo que es en el tÒde ti y lo único que puede responderse a la pregunta: t… ‹sti; tal y como se dice en el escrito de Aristóteles sobre las *Categorías*. Tampoco Aristóteles puede responder a esto de manera diferente a Platón. Cuando me encuentro frente a un «esto-aquí» y se me pregunta: ¿qué es esto?, sólo puedo contestar con el eŒdoj. En este sentido, el punto de vista del entendimiento es abarcador, pero esto no quiere decir que la realidad sea solamente el eŒdoj. Es a la inversa: lo que es real es lo in-

[29] [6] Este lugar parece oportuno para llamar la atención sobre la dualidad que inspira a la concepción que Hegel tiene de Platón. Por una parte, lo mira con ojos aristotélicos: «Platón expresa más la esencia como lo universal, por lo cual parece... faltarle el momento de la realidad.» Por otro lado, reconoce en la dialéctica de Platón este «principio negativo» (de la realidad), cuando dice: «está esencialmente presente cuando es la unidad de los contrarios», Werke, Bd. 14, pág. 322.

dividual, aquello que es de esta especie y de lo cual puede decirse que sea de esta especie. Pero ¿por qué puede Hegel decir que este ser de la apariencia tiene su contrario en sí mismo como inversión? ¿Por qué la verdadera realidad es llamada mundo invertido?

Quisiera poder desplegar una línea de pensamiento que hiciera comprensible el concepto de mundo invertido: nunca jamás es el «puro» eŒdoj lo que es dado como apariencia —a pesar de que sólo en él y en lo que es semejante a él es donde se da el eŒdoj. Como decía Leibniz, ningún huevo es igual a otro. Ningún caso es un caso puro de una ley. El mundo real, tal y como se da, en tanto que apariencia, en oposición a la «verdad» de la ley, es también, en un cierto sentido, invertido; las cosas no ocurren en él de una manera que correspondiese al ideal de un matemático abstracto o de un moralista. Y tal es su función en el proceso de demostración dialéctica de la fenomenología: el resultado final será que ser-invertido-en-sí quiere decir volverse-contra-sí o relacionarse consigo mismo, y ésta es precisamente la estructura del ser vivo.

Pero ¿no es el sentido de la inversión, como falsedad o incorrección, el que tiene en mente Hegel? No siempre quiere significar sólo la inversión dialéctica, y también aquí dirá: el mundo verdadero no es aquel mundo supra-**[65]**-sensible de las leyes tranquilas, sino más bien la trans-versión del mismo. Lo desemejante de lo semejante, lo cambiante es lo verdadero. En este sentido la inversión constituye —página 123 más abajo— la esencia de un lado del mundo suprasensible. Pero Hegel advierte expresamente que no se debe imaginar el asunto en un sentido meramente sensible, como si se tratara de la inversión de una ley, es decir, como si hubiese un primer mundo suprasensible, y luego también un segundo invertido del primero. Como se cita en la página 123, lo inverso es más bien reflexión dentro de sí mismo y no lo opuesto de otra cosa. El sentido dialéctico de esta reflexión consiste, manifiestamente, en lo siguiente: que si tomo lo contrario (el mundo invertido) por lo verdadero —en y para sí—, entonces lo verdadero es necesariamente lo contrario de sí mismo. Pues en lo que ella es en y para sí, la realidad de la apariencia había mostrado ya, ciertamente, ser más que meros y puros casos de leyes. Pero esto implica que ella es *también* la ley de la apariencia. Es, por tanto, ambas cosas: la ley y su inversión. Es lo contrario de sí misma. Si tomamos como ilustración al respecto[30] la crítica de Hegel a las cosas del pensamiento que sólo *deben* ser, las hipótesis y todas las demás «invisibilidades de un perenne deber», entonces, sin duda, una visión racional de la realidad rechazaría la vacía universalidad de tales hipótesis y leyes, incluso aunque la realidad las incluyera. Lo racional y concreto es la realidad determinada por el principio del cambio. Las abstracciones siempre dan lugar a confusión, porque las cosas nunca cambian como uno piensa que deberían cambiar.

Como es sabido, la *Lógica* contiene el desarrollo completo de las determinaciones que el pensamiento discierne en el ser, y representa por tanto, en parte, el comentario natural a las opiniones sobre el ser objetivo correspondientes a las formas de la conciencia y desarrolladas en la *Fenomenología.* El mundo invertido no **[66]** sólo aparece en la *Fenomenología,* sino también en la *Lógica,* y ciertamente en el sentido de que el mundo que existe en y para sí mismo es el inverso del mundo aparente. Aquí es patente que el significado que hay a la base de esta expresión es el de transversión, y nada nos induce a pensar la inversión de este mundo en un sentido material o sustantivo. No debe olvidarse que la *Enciclopedia* (incluso en la versión de Heidelberg) no usa, en absoluto, el concepto de mundo invertido, y que la *Lógica* desarrolla la dialéctica de este concepto de un modo no enteramente coincidente con la *Fenomenología.*

Parece como si Hegel hubiese reconocido que la oposición abstracta de la ley y la apariencia, tal y como es presentada en la *Fenomenología,* esto es, como la oposición del mundo suprasensible y del sensible, no se adecúa en absoluto al verdadero significado de la ley, mientras que la *Fenomenología* dice del tranquilo reino de las leyes que si bien, ciertamente, está más allá del mundo percibido, está también presente en este último y es su inmediata y tranquila imagen; sin embargo, él dice en la *Lógica,* en el mismo contexto[31]: «la ley *no*[32] está, por tanto, más allá de la apariencia, sino inmediatamente presente en ella». De acuerdo con esto, el reino de las leyes no aparece ya como un mundo (vale decir, suprasensible). «El mundo existente mismo es el reino de las leyes.»

Naturalmente, el concepto de ley recorre también aquí los mismos estadios que aparecen en la evolución de la *Fenomenología.* En primer lugar, es el mero fundamento de la apariencia y constituye lo que permanece en el cambio —junto al cual perdura el cambiante contenido de la

[30] [7] *Phänomenologie des Geistes,* pág. 190.
[31] [8] *Wissenschaft der Logik,* t. 2, pág. 127.
[32] [9] El subrayado es mío.

apariencia. Un segundo paso, y un sentido alterado de la ley, tienen lugar cuando ésta pone las diferencias mismas que constituyen su contenido. En sustancia, estos estadios corresponden al primero y al segundo mundo suprasensible de la *Fenomenología*. Pero es digno de nota que sólo en este punto se reconoce que la ley, en **[67]** la cual se refleja en sí misma la totalidad de la apariencia, tiene el carácter de totalidad, esto es, el ser del mundo. En la *Lógica* el tranquilo reino de las leyes no es llamado *mundo*[33] suprasensible, sino que sólo se da el nombre de mundo al invertido, es decir, el mundo total, reflejado en sí y existente en y para sí (al que se llama en la *Fenomenología* un *segundo mundo suprasensible*[34]). Y sólo de éste se dice expresamente: «Así la apariencia que se refleja en sí misma es ahora un *mundo* que se *descubre* como *existente en y para sí* sobre el *mundo aparente».* Es también llamado *«mundo suprasensible»*[35], y, finalmente, se revela como el mundo invertido. Muchos de los ejemplos utilizados, de vez en cuando, por Hegel para esta inversión, vale decir, para lo invertido de este mundo suprasensible, no ayudan mucho más para clarificar el sentido general de la inversión. El polo norte y el polo sur, la electricidad positiva y negativa[36] ilustran, de modo plástico exclusivamente, la reversibilidad de estas relaciones, y, por tanto, su carácter dialéctico.

Sin embargo, no puede dejar de plantearse la cuestión de si la locución «mundo invertido», por mucho que comporte el sentido dialéctico de la conversión, no conlleva cierta resonancia que hace pensar en el doble sentido de inversión. Un primer indicio de ello lo encuentro en la página 122 de la *Fenomenología.* Allí se nos habla de «la ley de un mundo que se ha contrapuesto al mundo invertido, suprasensible, en el cual se honra lo que en aquél es despreciado y se desprecia lo que en aquél es honrado». El mundo invertido es, por tanto, un mundo en el que todo es al revés que en el mundo adecuado. ¿No es esto un principio bien conocido de la literatura al que llamamos sátira? Piénsese, por ejemplo, en los mitos platónicos, en particular el del hombre de Estado, y también, acaso, en Swift, el maestro de la sá-**[68]-**tira inglesa. Incluso en el giro lingüístico: «esto es el mundo al revés» —por ejemplo, cuando los sirvientes juegan a señores y los señores a sirvientes—, se sugiere que hay algo de revelador en esta reversión. Lo que se encuentra en el mundo invertido no es simplemente lo contrario, el mero y abstracto opuesto del mundo existente. Lo que hace esta reversión, en la que todo cobra otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el «mundo invertido» de la inversión del mundo significa exponer o representar *a contrario* lo inverso de éste, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira.

Tal representación mediante la contraposibilidad permite empero iluminar una posibilidad verdadera, aunque irreal del mundo existente. Tal es precisamente el sentido que entraña el retrato satírico. Al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es éste forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hace ver sus verdaderas posibilidades. Es, por tanto, el mundo real el que se escinde y se proyecta en su posibilidad y en su contraposibilidad. En la medida en que el mundo invertido se representa como invertido, enuncia la inversión del mundo existente. De ahí que pueda Hegel decir, con razón, que este mundo es «para sí el invertido, esto es, el invertido de sí mismo», puesto que no se reduce a ser el mero contrario. El verdadero mundo es más bien ambas cosas, la verdad proyectada como ideal y su propia inversión. Consideremos, además, que una de las principales tareas de la sátira es poner al descubierto la hipocresía moral, es decir, la falsedad del mundo, tal y como se supone que debería ser. Esto le da su verdadera crudeza al sentido del mundo invertido. La inversión de la verdadera realidad se torna visible tras la falsa apariencia de ésta, ya que en todo caso el retrato satírico es lo «contrario en sí», sea que tome la forma de la exageración, del contraste de la inocencia o cualquiera entre tantas otras[37].

---

[33] [10] El subrayado es mío.
[34] [10] El subrayado es mío.
[35] [11] *Wissenschaft der Logik,* t. 2, págs. 131 y s.
[36] [12] *Phänomenologie des Geistes,* pág. 122; *Wissenschaft der Logik,* t. 2, pág. 134.
[37] [13] El uso literario del concepto de «mundo invertido» en la sátira de la última Edad Media es tratado *in extenso* por Karl Rosenkranz en su *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter,* Halle, 1830, págs. 586-594. Cfr. también el libro de Klaus Lazarowicz, *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire,* Tübingen, 1963, que ciertamente no se cuida de perseguir la historia de este giro lingüístico. Algo más se encuentra en Alfred Liede, *Dichtung als Spiel. Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache,* Berlín, 1963, II, págs. 40 y ss., y algunas ilustraciones al respecto, desde el siglo XVII, en Jean Rousset, *La litterature de l'âge baroque,* París, 1963, págs. 26-28, especialmente pág. 27. Según esto, parece ser que el motivo popular de la reversión al absurdo sólo gradualmente cobra el carácter de

[69] En este sentido, el mundo invertido es más que el mero opuesto de la apariencia. Hegel tacha precisamente de superficial la consideración de que «una cosa sea la apariencia, y la otra lo en-sí» (pág. 122). Ésta es una oposición externa del entendimiento. Pero, en verdad, no se trata aquí de la oposición de dos mundos. Es más bien el mundo «verdadero, suprasensible», el que contiene en sí ambos aspectos y se divide a sí mismo en esta oposición, poniéndose de este modo en relación consigo mismo.

Esto queda excelentemente documentado por un tema favorito de Hegel que le acompaña desde su juventud. Es el problema del castigo y del perdón de los pecados, que empujó al joven teólogo que era Hegel más allá de la concepción moral del mundo de la filosofía de Kant y de Fichte. De hecho, y hasta donde yo sé, la idea de inversión se encuentra, por primera vez, en el análisis del problema del castigo[38]. Sería una superficial interpretación, como expresamente se establece en la *Fenomenología* (pág. 122), entender que el castigo fuese castigo sólo en apariencia, mientras que en sí o en otro mundo fuese un beneficio para el delincuente. Sólo el pensar abstracto del entendimiento permite hablar de semejante par de mundos. En tal caso no tiene lugar ninguna inversión especulativa. La inversión que implica el castigo para el delito no es tampoco la de una contra-**[70]**-acción real de la cual procurase preservarse el malvado. Éste no sería todavía el punto de vista del derecho, sino el punto de vista de la venganza. Por supuesto, hay una tal ley inmediata de retribución. Pero el castigo tiene un sentido enteramente opuesto, y en esa medida puede hablarse en Hegel de la «inversión» de la venganza. Mientras el que busca individualmente la venganza muestra su esencial oposición al violador y procura restaurar su lesionada *existencia* mediante la destrucción del malhechor, en el castigo se trata de algo completamente diferente: de una violación del *derecho.* La acción contraria del castigo no es la mera consecuencia de la violación, sino que pertenece a la esencia misma de la acción delictiva. La acción en cuanto delito, demanda castigo, lo cual quiere decir que no tiene la inmediatez de una mera acción, sino que, precisamente en tanto que delito, existe en la figura de la generalidad. Así Hegel puede decir que «esta inversión del mismo, por virtud de la cual se torna en lo contrario de lo que antes era, es el castigo». Considerar el castigo como inversión, quiere decir, obviamente, que el castigo tiene una relación esencial con el crimen. El castigo es racional. El malhechor, como el hombre racional que él quiere ser, debe volverse contra sí mismo. En el sistema de la moralidad[39] Hegel describe, de una manera muy impresionante, cómo esta inversión se consuma como una inversión abstracta e ideal en el fenómeno de la mala conciencia. La tendencia del malvado a autoescindirse en su interior puede ser renovadamente compensada por el miedo al castigo y también por el interés en mantenerse a salvo de su amenazante realidad, pero él siempre se produce de nuevo en el reino ideal de la conciencia, lo cual quiere decir: que la inversión produce siempre de nuevo mientras el castigo es «exigido».

Pero ¿no hay que entender entonces esta transformación del sentido del castigo en el cabalmente doble sentido de la inversión?: que el castigo, en tanto que querido **[71]** o necesario, «es» la inversión del delito, significa empero que es reconocido como tal. En él ha ocurrido, por tanto, la reconciliación de la ley con la realidad del crimen, que es su opuesto. Pero una vez es aceptado y consumado, lo que lo convierte en castigo real, se anula a sí mismo —anulando, correlativamente, la autodestrucción del criminal, el cual vuelve a ser de nuevo uno consigo mismo. Con la aceptación de este destino queda superada la dicotomía que atenaza su existencia, entre el temor del castigo, por un lado, y la angustia de la conciencia, por otro. También aquí puede decirse que el mundo invertido, que consiste en que el castigo no es «algo que humilla y aniquila al hombre, sino una gracia que conserva la esencia de éste», no se limita a ser una mera inversión del mundo abstracto de la oposición entre el crimen y el castigo, sino que revela también la inversión de ese mundo abstracto, y lo eleva a la «esfera superior»[40] del destino y de la reconciliación con el destino. El desarrollo de la serie de figuras del saber en la *Fenomenología* muestra también, con plena claridad, que la inversión comprende, precisamente y ante todo, lo bueno y lo malo, de modo que el significado de inversión es tanto formal como material o de contenido. El ejemplo utilizado en la *Lógica* para el mundo invertido: «lo que en la existencia fenoménica es malo, infelicidad, etcétera, *en sí y por sí* es bueno y una felicidad»[41], se convierte en tema expreso en el capítulo «La cultura y su reino de la realidad».

---

una declaración de verdad en el sentido de la sátira.

[38] [14] Hegel, *Theologische Jugendschriften,* Hrsg. v. H. Nohl, Tübinga, 1907, pág. 280.

[39] [15] Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 1913, pág. 453.

[40] [16] *Theologische Jugendschriften,* pág. 279.

[41] [17] *Wissenschaft der Logik,* t. 2, pág. 134.

Allí[42] se dice: «Si... la conciencia recta toma bajo su protección lo bueno y lo noble, es decir, lo que en su exteriorización se mantiene igual a sí mismo, de la única manera que aquí es posible —de tal modo que no pierda su valor porque se halle *enlazado* a lo malo o *mezclado* con ello...— entonces esta conciencia, cuando supone contradecir, no hace más que resumir... de un modo trivial que... lo que se llama lo **[72]** noble y lo bueno es en su esencia lo inverso de sí mismo, así como lo malo es, a la inversa, lo excelente.»

Lo bueno *es* lo malo. No se puede entender a Hegel con la suficiente literalidad. *«Summum ius — summa iniuria»* significa que la justicia abstracta es la inversión de la justicia, que no sólo conduce a la injusticia, sino que ella misma es la suma injusticia. Estamos demasiado habituados a leer las proposiciones especulativas como si hubiera un sujeto que subyaciese a ellas, al que no hubiera más que atribuirle una característica diferente[43].

Con ello nos volvemos, desde nuestra investigación del sentido del mundo invertido, a la consideración de la función que desempeña en el curso del pensamiento de la *Fenomenología.* Lo que he señalado en el ejemplo del castigo y de la reconciliación con el destino, procedía, ciertamente, de «otra esfera», a la que el propio Hegel apela como ilustración[44], pero la estructura general y la necesidad interna del progreso dialéctico queda así confirmada. No nos resta otra opción sino admitir que el mundo no sensible, suprasensible, de lo universal representa sólo un momento de aquello que realmente es. La verdadera realidad es la de la *vida,* que se mueve de suyo a sí misma. Platón la ha concebido como lo aØtokinoàn y Aristóteles como la esencia de la *physis.* En el curso de las figuras del saber que recorre la *Fenomenología,* significa un enorme progreso el que ahora se pase a concebir el ser de lo viviente. Lo viviente no es **[73]** ya un mero caso de la ley o resultado de leyes que recíprocamente interactúan, sino que es algo que se vuelve sobre sí mismo, o, como solemos decir, que «se comporta». Es un sí mismo. Esta es una verdad perdurable, pues por mucho que pueda la moderna fisiología desvelar los enigmas de la vida orgánica, nunca cesaremos, en nuestro saber acerca de lo viviente, de consumar una inversión cuando al enfrentarnos con aquello que regula, como juego de fuerzas, los procesos del ser orgánico, lo pensamos, inversamente, como un comportarse del organismo y lo «entendemos» como viviente. Aunque un día pudiera surgir un Newton de una brizna de hierba, en un sentido más profundo Kant seguiría teniendo razón. Nuestro entendimiento del mundo no cesará de juzgar «teleológicamente». También para nosotros, y no sólo para Hegel, se impone con necesidad una transición, un progresar a un modo distinto y más alto, tanto del saber como de lo sabido. Lo que nosotros consideramos como viviente, lo tenemos que ver efectivamente, en un sentido decisivo, como un sí mismo. Pero «sí mismo» significa: autoidentidad en la indiferenciación y autodiferenciación. El modo de ser de lo viviente corresponde, en este aspecto, al modo de ser del saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente. Pues también la conciencia del ser sí mismo tiene idéntica estructura de un diferenciar que no es tal diferenciar. Con ello queda fundamentalmente completada la transición a la autoconciencia. Si nos percatamos de que el mundo, que a los ojos de un idealista y de un físico matemático es el mundo impuro, esto es, invertido (porque lo que en él se da no es meramente la universalidad de la ley y los casos puros), es precisamente el mundo real —y ello quiere decir que en él se da la vida y que sobra la unidad del ser sí mismo a través de un cambio infinito, en la incesante distinción de sí con respecto a sí propio—, queda entonces resuelta la mediación que se había propuesto Hegel como tarea en la dialéctica de la conciencia. Entonces queda demostrado que la conciencia es autoconciencia. De ello está ésta, en su saber, más **[74]** propiamente cierta que de todas las concepciones del ente que le transmitieron los sentidos y el entendimiento. Esta certeza excede a todas las demás. Cuando la autoconciencia piensa a un ente como un sí mismo, esto es, como un ser que pide relación a sí mismo, entonces lo así pensado como ente es mentado como algo que posee respecto de sí propio la misma certeza que posee la propia autoconciencia. Ésta es la verdadera penetración en el interior de la naturaleza, la

---

[42] [18] *Phänomenologie des Geistes,* págs. 373 y s.

[43] [19] Cfr. mi ensayo «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», páginas 11-48 de este volumen. Por lo demás, nuestro uso lingüístico distingue también, seguramente con razón, entre «falso» e «invertido». Una respuesta invertida no es ciertamente correcta, pero los elementos de lo verdadero son en ella discernibles y sólo necesitan de la «ordenación correcta», mientras que una respuesta falsa no contiene, en cuanto tal, vía alguna para su rectificación. Así, por ejemplo, puede decirse que una información es falsa, aunque haya sido dada con consciente intención de engañar —pero en tal caso, no se la podría llamar invertida. Porque una respuesta o información invertida es siempre una respuesta que quiere ser correcta, pero a la que le acontece ser falsa. Así también es el *malum* la *conversio boni.*

[44] [20] *Phänomenologie des Geistes,* pág. 122.

única que es capaz de captar la naturalidad de la misma, o sea, su vida: lo viviente siente a lo viviente, vale decir, se entiende desde dentro como sí mismo y en tanto que sí mismo. Lo aØtokinoàn es, en su esencia abstracta, el acto del relacionar-se-consigo-mismo de lo viviente. En cuanto saber, es la fórmula del idealismo, Yo igual a Yo, es decir: la autoconciencia.

Así, pues, esta primera parte de la *Fenomenología* ha resuelto la tarea de mostrar a la conciencia en sí misma el punto de vista del idealismo. Lo que conduce a Hegel más allá de este punto de vista del idealismo, el concepto de la razón que trasciende la subjetividad del sí mismo y que se realiza como espíritu, ha encontrado su fundamentación en esta primera parte. Pero la completa exposición de este concepto nos llevará también más allá de nosotros mismos.

[75]

CAPÍTULO III
La idea de la lógica de Hegel[45]

La filosofía de Hegel experimentó en nuestro siglo un sorprendente retorno, después de haber desempeñado, durante décadas, el papel de cabeza de turco y de haber representado, desde el punto de vista de las ciencias empíricas, la quintaesencia de una especulación recusable. Todavía hoy impera tal opinión sobre Hegel en los países anglosajones. El interés por la filosofía hegeliana comenzó a cobrar, gradualmente, nueva vida en la era del neokantismo. Al filo del siglo surgieron en Italia y Holanda, en Inglaterra y Francia, formidables representantes del idealismo especulativo. Baste recordar a Croce, Bolland y Bradley. Al mismo tiempo, el hegelianismo latente que operaba en la propia filosofía neokantiana irrumpió también en la conciencia filosófica de Alemania, sobre todo en el Círculo de Heidelberg, dirigido por Wilhelm Windelband, al que pertenecían hombres como Julius Ebbinghaus, Richard Kroner, Paul Hensel, Georg Lukács, Ernst Bloch y otros, como también en el continuado desarrollo de la Escuela de Marburgo (Nicolai Hartmann, Ernst Cassirer). Sin embargo, esto no significaba todavía ninguna efectiva actualidad filosófica de Hegel, puesto que el llamado neohegelianismo se limitaba a repetir la crítica de Hegel a Kant.

[76] Pero ello cambió en Alemania con el impulso emanado de Martin Heidegger, y, posteriormente, con el interés que mostraron por Hegel los cultivadores de las ciencias sociales, interés que tuvo su origen en Francia y fue sobre todo estimulado por las lecciones de Alexander Kojève. Ambas iniciativas desviaron el interés de la filosofía, con una cierta unilateralidad, hacia la primera gran obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu.* En cambio la *Lógica* ha continuado estando, hasta hoy, en un segundo plano. Pero la verdad es que la *Fenomenología del espíritu* no es la obra sistemática principal de la filosofía hegeliana, tal y como ésta vino a prevalecer durante décadas a lo largo del siglo XIX. La *Fenomenología del espíritu* es más bien una especie de anticipación, en la cual Hegel ensayó compendiar, desde un punto de vista particular, la totalidad de su filosofía. A diferencia del autor de las tres *Críticas,* que mantuvo, en este sentido, un litigio con sus sucesores, para Hegel estaba enteramente fuera de duda que esta introducción fenomenológica a su sistema en ningún sentido era el sistema mismo de las ciencias filosóficas. En cambio, la *Ciencia de la lógica* no es sólo el primer paso dirigido hacia la construcción del sistema de las ciencias filosóficas, que la llamada *Enciclopedia* posteriormente habría de exponer, sino que es la parte primera y fundamental de dicho sistema. Por lo demás, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es, en rigor, sólo un libro de texto para las clases de Hegel. La gran influencia que ejerció Hegel en el siglo XIX no provino tanto del profundo y sibilino sentido de sus libros, como del grandioso y vivido poder intuitivo de sus clases. Pero, básicamente, los únicos libros de Hegel son la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica.* Sólo esta parte dé su sistema de las ciencias filosóficas es la que él llevó efectivamente a término. Incluso el más famoso libro publicado de Hegel, por el que se interesó, sobre todo, el siglo XIX, su *Filosofía del derecho,* no es, en verdad, más que un libro de texto para la exposición académica, pero no la elaboración efectiva de una parte del siste-**[77]**-ma. Todos estos hechos indican que es tiempo de situar a la *Ciencia de la lógica,* con mayor énfasis que el hasta ahora empleado, en el centro de los estudios sobre Hegel. La comprensión de la idea hegeliana de la ciencia lógica pudiera servir de preliminar para una discusión de la misma en los términos en que la reclaman nuestros actuales intereses filosóficos.

En primer lugar, trataré de la idea hegeliana de la lógica en general. Luego consideraré el método de esta lógica. En tercer lugar, me propongo investigar, con un mayor grado de precisión, el comienzo de la lógica, que es uno de los problemas de la filosofía hegeliana que han sido más discutidos. Y, finalmente, en una cuarta sección, discutiré la actualidad de la filosofía de Hegel, especialmente bajo el punto de vista de su relación con el problema del lenguaje, que tan central papel juega en la filosofía de hoy.

---

[45] [*] Este ensayo aparece publicado aquí por vez primera.

1

Con su lógica pretende Hegel llevar a su culminación la filosofía trascendental fundada por Kant. De acuerdo con Hegel, Fichte fue el primero en captar la universal y sistemática amplitud de la perspectiva de la filosofía trascendental kantiana. Pero, al mismo tiempo, era de la opinión de que la *Doctrina de la ciencia* de Fichte no había logrado llevar efectivamente a término la grandiosa tarea de desplegar la totalidad del saber humano partiendo de la autoconciencia. Y cabalmente era esta pretensión la incorporada por la fichteana *Doctrina de la ciencia.* Fichte veía en la espontaneidad de la autoconciencia la auténtica acción primigenia, la *Tathandlung* [acción activa], como él la llamaba. Esta acción autónoma de la autoconciencia, por la cual ésta se determina a sí misma, acción que Kant había formulado mediante el concepto de la autonomía para expresar la esencia de **[78]** la razón práctica, debía ser ahora el punto de origen de toda verdad del saber humano: el Yo es «esta autoconciencia inmediata» (*Logik,* I, Phil. Bibl., pág. 61). Hegel objeta al respecto que con ello es sólo «inmediatamente exigida» una idea del yo puro como autoconciencia. Semejante postulado subjetivo no garantiza una segura comprensión de lo que sea aquí el sí mismo, esto es, el yo en sentido trascendental.

Ahora bien, debemos precavernos de aceptar sin más el esquema hegeliano, según el cual Fichte ha enseñado un idealismo meramente subjetivo, y sólo Hegel ha sabido conciliar este idealismo subjetivo con el idealismo objetivo de la filosofía de la naturaleza de Schelling para constituir la grandiosa y valedera síntesis del idealismo absoluto. La verdad es que la *Doctrina de la ciencia* de Fichte se apoya por entero en la idea del idealismo absoluto, esto es, en el despliegue del contenido global del saber como totalidad plena de la autoconciencia. No obstante, debe concederse aquí a Hegel que Fichte ha exigido más que realizado la introducción a este punto de vista absoluto de la *Doctrina de la ciencia,* esto es, la elevación y purificación del yo empírico al yo trascendental. Pero eso es precisamente lo que Hegel pretende haber realizado ahora mediante su *Fenomenología del espíritu.* También cabe expresarlo así: Hegel demuestra que el yo puro es espíritu. Éste es el resultado del itinerario que recorre el espíritu aparente, a medida que va dejando tras sí su apariencia como conciencia y como autoconciencia (incluyendo también la «reconocida» autoconciencia del «nosotros»), como también todas las figuras de lo racional y de lo espiritual que tienen aún en sí lo opuesto de la conciencia. La verdad del yo es el saber puro. Al final del último capítulo de la *Fenomenología* sobre «el saber absoluto» surge, por tanto, la idea de la «ciencia filosófica», cuyos momentos no son ya presentados como figuras determinadas de la conciencia, sino como conceptos determinados. Pero esto es, por de pronto, la lógica. El comienzo de la ciencia descansa, por tanto, en el resultado de las experiencias **[79]** de la conciencia, la cual comienza con la certeza sensible y llega a su culminación en las configuraciones del espíritu que Hegel denomina «saber absoluto»: el arte, la religión y la filosofía. Son absolutos, porque no hay ya ninguna opinión de la conciencia que pueda llegar más allá de aquello que de un modo plenamente afirmativo se muestra en ellos. Aquí es donde, por primera vez, comienza la ciencia, porque aquí es donde por primera vez no hay nada más que los pensamientos, esto es, no es pensado nada más que el concepto puro en su pura determinación (*Phänomenologie,* Phil. Bibl., pág. 562). El saber absoluto es, por tanto, el resultado de una purificación, en el sentido de que la verdad del concepto fichteano del yo trascendental emerge no como un mero ser sujeto, sino como razón y espíritu, y, por tanto, como la totalidad de lo real. Ésta es la más propia fundamentación de Hegel, merced a la cual él restaura el saber absoluto como la verdad de la metafísica, a la manera, por ejemplo, como pensó Aristóteles el *Nous,* o Tomás el *Intellectus agens.* Y con ello hace posible una lógica general (que despliega los pensamientos de Dios antes de la Creación). Su concepto del espíritu, que trasciende las formas subjetivas de la autoconciencia, se retrotrae, por tanto, a la metafísica del *Logos/Nous* de la tradición platónico-aristotélica, que antecede a toda la problemática de la autoconciencia. De este modo, Hegel ha logrado dar cima a su tarea de volver a fundamentar el logos griego en el terreno del espíritu moderno, que se sabe a sí mismo. De la autoilustración de la conciencia sobre sí misma dimana la luz que ilumina toda verdad sin necesidad de ninguna ulterior fundamentación ontoteológica.

Si se desea caracterizar, desde esta perspectiva, la idea de la lógica hegeliana, es útil ponerla en comparación con la dialéctica platónica. Pues este fue el modelo que Hegel ha tenido constantemente presente. Él vio en la filosofía griega la filosofía del logos, vale decir, el atrevimiento «de contemplar en sí los pensamientos puros». Su resultado es el despliegue del universo de las ideas. **[80]** Hegel usa al respecto una característica y nueva expresión que yo hasta ahora no he encontrado en nadie antes de él. Esta expresión es «lo lógico». Lo que caracteriza con ella es el

ámbito total de las ideas, tal y como fue desplegado, en su dialéctica, por la filosofía platónica. A Platón lo movía el impulso de dar cuenta de todo pensamiento. La teoría de las ideas de Platón pretendía resolver la gran exigencia del Sócrates platónico, consistente en ese dar cuenta (lÒgon didÒnai). Ahora bien, la pretensión de la dialéctica en la lógica de Hegel consiste en llevar a su cumplimiento esta exigencia de darse clara cuenta de la legitimidad de cada pensamiento particular situándolo en el contexto del despliegue sistemático de todos los pensamientos. Ciertamente esta pretensión no podía ya ser llevada a cabo de acuerdo con la marcha viva de un diálogo socrático que va superando, una tras otra, las representaciones ficticias del saber y creando, paso a paso, comprensión por vía de preguntas y respuestas, como tampoco podía serlo fundamentando al estilo platónico semejante procedimiento mediante la teoría de las ideas. El fundamento adecuado debía constituirlo la consecuencia metódica de la «ciencia», que tiene su razón última en la idea cartesiana de método y se despliega bajo la perspectiva de la filosofía trascendental, a partir del principio de la autoconciencia. La deducción sistemática de los conceptos puros en la *Ciencia de la lógica,* en la cual el espíritu ha ganado «el elemento puro de su existencia, el concepto», determina, en consecuencia, el sistema de la ciencia en su totalidad. Esta deducción representa la totalidad de las posibilidades del pensamiento como la necesidad con la que se va determinando, progresiva e incesantemente, la determinación del concepto —en un sentido respecto del cual el infinito diálogo del alma consigo misma, según Platón, era sólo un modelo formal.

[81]

2

También es preciso retrotraerse a la filosofía griega para poder entender la idea del método por el que Hegel trató de convertir la lógica tradicional en una genuina ciencia filosófica: el método de la dialéctica. La dialéctica procede de la grandiosa audacia de la filosofía eleática, que, en oposición a lo que aparece en la experiencia sensible, prefirió atenerse, con toda consecuencia y sin consideraciones, a aquello que el pensamiento, y sólo el pensamiento, exige. De acuerdo con una famosa expresión de Hegel, fueron estos pensadores griegos los primeros que dejaron tras sí la tierra firme y osaron, con la sola ayuda de la reflexión, adentrarse en la alta mar del pensamiento. Ellos fueron los primeros que exigieron y dieron cumplimiento al pensar «puro», al que todavía se sigue aludiendo ya en el título de la principal obra de Kant, la *Crítica de la razón «pura».* La expresión «pensar puro» apunta manifiestamente a un origen pitagórico-platónico. Implica la purificación, la catarsis, por la que se libera el pensar de toda turbación de los sentidos.

Platón ha trazado el retrato de este acto del pensar puro al exponer la marcha del diálogo socrático, que sigue inexorablemente las consecuencias del pensamiento. Ahora bien, Hegel observa, con cierta razón, que la dialéctica platónica tiene el defecto de ser solamente negativa y no aportar ningún conocimiento científico positivo. De hecho, la dialéctica platónica no es, en rigor, un método, y menos que nada el método trascendental de Fichte o de Hegel. No hay en ella ningún comienzo absoluto, ni ninguna fundamentación en una idea del saber absoluto que estuviese libre de toda oposición entre el saber y lo sabido, y que comprendiera en sí todo **[82]** saber, de modo que llevara en sí mismo a su consumación al contenido entero del saber como determinación continuada del concepto. Era otra cosa lo que podía encontrarse en Platón, y fue paradigmático para el pensamiento de Hegel: la concatenación de las ideas. La convicción básica de Platón, cuyo despliegue hallamos sobre todo en el *Parménides,* es que no hay ninguna verdad de una idea singular, de modo que aislar una idea es siempre un desconocimiento de la verdad. Las ideas están siempre «ahí» sólo en su encadenamiento, mezcla o entrelazamiento, tal y como las encontramos en las discusiones o en el diálogo del alma consigo misma. El pensar humano no tiene la constitución de un espíritu originario, infinito e intuitivo, sino que capta siempre lo que es sólo en el desarrollo discursivo de sus pensamientos. Esto lo ha puesto especialmente de relieve la filosofía kantiana al establecer que la legitimidad de los conceptos quede limitada por su relación a la experiencia posible. En todo caso, la verdad que se dejaba ver por detrás del *Parménides* de Platón era que el logos es siempre un complejo de ideas, la relación de las ideas entre sí. Y en este sentido, la primera verdad de la lógica de Hegel es una verdad de Platón, que ya resuena en el *Menón,* según la cual la naturaleza entera está interrelacionada, de suerte que el camino del recuerdo de una cosa es el camino del recuerdo de todas. No hay ideas aisladas, y es tarea de la dialéctica destruir la falsedad de su absoluta separación.

Ello es sumamente fácil de ver en lo que respecta a las llamadas determinaciones de la reflexión. Todo el mundo sabe que la identidad carecería de significación independiente si en la mismidad no

estuviera también implicada la diferencia. La identidad sin diferencia no sería absolutamente nada. Así, las determinaciones de la reflexión constituyen el más convincente de los argumentos en favor del recíproco encadenamiento interno de las ideas. De hecho, se encuentran a la base de la argumentación exhibida en el *Sofista* platónico, puesto que sólo ellas hacen posible cualquier entrelazamiento de las ideas **[83]** en la totalidad del contexto de una discusión. Ahora bien, es ciertamente preciso tener en cuenta, en lo que respecta a la dialéctica platónica de las ideas, que Platón no ha distinguido con completa claridad los conceptos puros de la reflexión, que convienen al logos en tanto que tal, de los «conceptos mundanos». Así, tanto en el *Sofista* como en el *Timeo* aparecen conceptos «cosmológicos», como movimiento y reposo, fundidos de particular manera con los conceptos reflexivos de diferencia y mismidad. Pero prácticamente esta fusión está a la base de la pretensión de que la dialéctica permite pensar la totalidad de las ideas. Con ella permanece intacta la fundamental distinción entre «categorías», que corresponden a las omni-combinables «vocales del ser» de las que habla el *Sofista,* y conceptos de contenido real, que articulan en cada caso sólo una región limitada del ser. Aquí viene a incidir justamente la pretensión de Hegel. Para él los conceptos de objeto y los conceptos de reflexión son sólo diferentes estadios del mismo despliegue: los conceptos del ser y los conceptos de la esencia alcanzan su culminación en la doctrina del concepto. Él quisiera desarrollar sistemáticamente en sus mutuas relaciones todos los conceptos básicos de nuestro pensar, porque constituyen, en su totalidad, la determinación del concepto, o sea, son enunciados de lo absoluto y sólo se precisa del método sistemático para desplegar las recíprocas vinculaciones de todos los conceptos. Lo que encuentra su culminación en la doctrina del concepto, es así la unidad del pensar y el ser que corresponde tanto al concepto aristotélico como al kantiano de categoría. En ella se basa la idea de la nueva ciencia de la lógica, que Hegel contrapone explícitamente a la figura tradicional de la lógica. Una vez ha alcanzado Kant el punto de vista trascendental, y enseñado a pensar el logos de la objetividad, o sea, su constitución categorial, la lógica no puede seguir siendo ya más una lógica formal, que se limita a las meras relaciones formales del concepto, el juicio y el raciocinio.

La nueva cientificidad que Hegel pretende dar a la **[84]** lógica consiste en desarrollar el sistema universal de los conceptos del entendimiento en la totalidad de la «ciencia», partiendo de las tradicionales teorías kantianas. Pero aunque este sistema de las categorías es extraído también de la reflexión del pensar sobre sí mismo, no por eso son, empero, las categorías meras determinaciones de la reflexión. Kant denominó precisamente «anfibólicas» a las determinaciones de la reflexión y las excluyó de su tabla de categorías por no poseer ninguna función unívoca determinante del objeto. Las categorías tampoco son meras determinaciones formales de los enunciados o del pensar, sino que, por el contrario, albergan la pretensión de captar el orden del ser en la forma de los enunciados. Así es en Aristóteles, y así también querrá justificar, por su parte, la teoría kantiana de los juicios sintéticos *a priori* cómo pueden hallar los conceptos puros del entendimiento legítima aplicación a la experiencia del mundo dado en el espacio y el tiempo. Ahora bien, la idea hegeliana de la lógica pretende concebir en un nexo unitario esta tradición de la doctrina de las categorías como doctrina de los conceptos básicos del ser, que constituyen el objeto de la experiencia, juntamente con los conceptos puros de la reflexión, que son meras determinaciones formales del pensar. Dicho de otra manera, Hegel pretende devolver su función originariamente objetiva al concepto de «forma», que procede de la metafísica aristotélica. Así es como hay que entender la construcción de la lógica hegeliana, que reúne y unifica la doctrina del ser y la doctrina de la esencia en la doctrina del concepto. La doctrina del ser sigue la tabla kantiana de las categorías, en la medida en que abarca la cualidad y la cantidad, mientras que la doctrina de la esencia y del concepto despliega las categorías de relación y de modalidad. Todas estas posibles determinaciones deben ser obtenidas por deducción sistemática en la inquietud de una constante negatividad que se anula a sí misma.

El ideal de una ciencia de la lógica así terminada no implica, sin embargo, que esta culminación fuese plena-**[85]-**mente alcanzada en un sentido subjetivo. Por lo demás, el mismo Hegel reconoce que su propia lógica es un ensayo necesitado de perfeccionamiento. Obviamente, quiere decir con ello que se podría elaborar introduciendo más finas distinciones lo que él ha esbozado sólo a grandes rasgos, y es manifiesto que en sus clases ha ensayado múltiples vías de derivación. En esta medida, la necesidad metódica por la que se despliegan las relaciones internas de los conceptos, en virtud de su propia dialéctica, no representa ninguna necesidad en sentido subjetivo. De hecho, puede observarse que Hegel se corrige también a sí mismo en sus propias publicaciones, no sólo en las diferencias que hay, por ejemplo, entre la segunda edición del primer tomo de la *Lógica* y la primera edición, sino también dentro de uno y el mismo texto. Nos dirá, por ejemplo, que se propone volver a mostrar la misma cosa desde otro punto de vista, que se puede alcanzar también de otra manera el

mismo resultado, etc. En consecuencia, lo que Hegel quiere decir no es sólo que no ha llegado a completar la magna tarea que se ha propuesto con su *Lógica,* sino además que, en un sentido absoluto, esa tarea no es completable.

De ello se sigue que hay una diferencia entre los conceptos operativos del pensar y la tematización de ello. Así es revelador que sea, siempre ya, preciso usar las categorías de la esencia, por ejemplo, las determinaciones de la reflexión, cuando se ha de emitir un enunciado. No se puede formular una proposición sin que, con ello entren ya en juego las categorías de la identidad y la diferencia. En este sentido, Hegel no comienza su *Lógica* con las categorías de la identidad y de la diferencia. Pues esto, ciertamente, no le hubiera podido servir de ayuda en nada. Aun cuando hubiera querido desarrollar, ya desde el principio, estas categorías de la reflexión, habría tenido que presuponer ya a este respecto tanto la identidad como la diferencia. Todo aquel que formule proposiciones utiliza palabras distintas y entiende por cada palabra esto y no aquello, con lo cual ambas ca-**[86]-**tegorías, identidad y diferencia, están ya ahí implicadas. La intención sistemática de Hegel, en consecuencia, le prescribe otra forma de construcción. En su propósito de deducir la recíproca conexión de todas las categorías, adopta un criterio que le viene dado por la determinación en tanto que tal. Todas las categorías son, ciertamente, determinaciones del «contenido» del saber, esto es, del concepto. Puesto que el contenido debe desplegarse en la pluralidad de su determinación, en orden a obtener la verdad del concepto, la ciencia ha de comenzar con aquello en donde haya el mínimo de determinación. Tal es el criterio para la construcción de la lógica: partir de lo más general, esto es, de lo mínimamente determinado, en donde, por así decirlo, lo que hay que concebir no es todavía casi nada, para progresar constantemente hacia el pleno contenido del concepta y desplegar así la totalidad del contenido del pensar.

Pero para determinar más de cerca la idea de la lógica, es también interesante tomar conciencia de la diferencia metódica que existe entre la ciencia hegeliana de la *Fenomenología del espíritu* y la ciencia de la *Lógica.* El propio Hegel ha citado, en su introducción a la *Lógica,* la dialéctica de la fenomenología como un primer ejemplo de su método dialéctico. En este respecto, ciertamente, no se da ninguna diferencia absoluta entre la dialéctica presente en la *Fenomenología* y la que opera en la *Lógica.* La temprana opinión, apoyada por la ulterior *Enciclopedia,* según la cual la dialéctica fenomenológica «todavía no» representa el puro método de la dialéctica, es, por tanto, insostenible. Esto lo demuestra ya el sólo hecho de que la caracterización que se da del método dialéctico en el Prefacio a la *Fenomenología,* como método de la cientificidad, utiliza ejemplos tomados de la *Lógica* —y, de hecho, este Prefacio ha sido escrito como introducción a un sistema que había de constar de dos partes, una «Fenomenología del espíritu» y una «Lógica y metafísica». Pero hay, ciertamente, diferencias, de las que es preciso tomar conciencia si se quiere advertir en qué medida la *Fenomenología del es-***[87]-***píritu* es también ciencia, o lo que es lo mismo, en qué medida pretende apelar a la necesidad para el despliegue de su serie de figuras. En cada caso el método de la dialéctica ha de garantizar que el despliegue del curso de los pensamientos no es arbitrario, que no tiene lugar por la imposición subjetiva del sujeto pensante, que pasa de un punto a otro y se queda en el mero exterior, en la medida en que «selecciona», a su antojo, los distintos puntos de vista. Por el contrario, es preciso que el progreso resulte de acuerdo con una necesidad inmanente al proceder de un pensamiento al otro, de una a otra figura del saber. En la *Fenomenología del espíritu* esto se lleva a cabo siguiendo un juego sumamente complicado.

Los capítulos de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu* están construidos de modo que, por lo general, son primero desarrolladas las contradicciones dialécticas, a partir del concepto que en cada caso sea tema de consideración, por ejemplo, a partir del concepto de certeza sensible, o del concepto de perfección, es decir, tal y como esas contradicciones resultan para nosotros que reflexionamos sobre ellas; y sólo después es descrita la dialéctica que la conciencia misma experimenta, y por la cual ésta se ve forzada a cambiarse a sí misma con el objeto de su opinión. Por ejemplo, la conciencia no puede seguir opinando por más tiempo con la certeza sensible, que la inunda, que no piensa otra cosa que un «esto universal», y, en consecuencia, tiene que doblegarse y admitir que aquello sobre lo que opina es un «universal», que ella percibe como «cosa». Ahora bien, es cierto que aquello que resultó ser la verdad del viejo saber es como un nuevo saber y se refiere aun nuevo sujeto. Pero no deja de descubrirse, sin una cierta sorpresa, por ejemplo, que el «esto universal» es la concreción de la «cosa» y la certeza es la de la «percepción». La dialéctica de la cosa y sus propiedades, en la que luego se encuentra cogida la conciencia, se nos aparece como una nueva posición más plena de contenido (y no como una consecuencia necesaria). Por lo demás, me **[88]** parece que se plantea aquí una falsa pretensión. La dialéctica del nuevo saber, por ejemplo, de

la «cosa» y su percepción, que despliega las contradicciones en ella inherentes, tiene, ciertamente, un carácter posicional o «thético». Pero esta dialéctica no constituye la cientificidad de la *Fenomenología.* Esta dialéctica, que nosotros tejemos en nuestra propia reflexión, representa exclusivamente más bien una mediación que entra incesantemente en juego con los naturales prejuicios de la conciencia. Por el contrario, el objeto de la ciencia lo es la «experiencia», que experimenta la conciencia y que nosotros observamos y concebimos, y sólo esa experiencia. En ella se despliega la inmanente negatividad del concepto, que impulsa a la superación y ulterior determinación. Esta es la necesidad de la «ciencia», que es la misma tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica.*

En la *Fenomenología* del espíritu se consuma este progreso de la ciencia como un ir de acá para allá, entre aquello que nuestra conciencia opina y aquello que está realmente contenido en lo que ella dice. Así, tenemos siempre la contradicción entre aquello que queremos decir y aquello que hemos dicho realmente, y hemos de dejar constantemente tras nosotros aquello que no es suficiente y lanzarnos a un nuevo intento de decir lo que opinamos. Este es el progreso metódico, por el cual la *Fenomenología* arriba a su meta, que es la visión de que el saber esta allí donde aquello que opinamos y aquello que ya no se diferencian en nada.

En cambio, en la *Lógica* de Hegel, no hay ya reservado sitio alguno para el opinar. El saber no se distingue aquí ya de su contenido. Éste había sido cabalmente el resultado de la *Fenomenología:* que la figura suprema del saber es aquélla en la cual ya no existe diferencia entre el opinar y lo opinado. Que el yo y la cosa son lo mismo, es algo que encuentra su más convincente prueba en la obra de arte. La obra de arte no es ya una cosa que tengamos que poner, de algún modo, en relación con otras para captarla, sino que es, por así decirlo, un «enunciado», esto es, ella misma prescribe cómo quiere **[89]** ser captada. El mismo punto de vista del saber «absoluto» presupone la ciencia, que es filosofía. De acuerdo con esto, en la parte primera y fundamental de ella, de la *Lógica,* que es la ciencia de las posibilidades del ser, tenemos que habérnoslas con el contenido puro de los pensamientos, con los pensamientos totalmente emancipados de toda opinión subjetiva del ser pensante. Pero con ello no se está significando nada místico. El saber del arte, de la religión y de la filosofía es más bien un saber tal que es común a todo ser pensante, por cuanto carece ya sencillamente de sentido distinguir una conciencia individual de otra. Estas figuras de certeza subjetiva que se dan en los enunciados del arte, la religión y la filosofía, frente a los cuales la opinión privada no hace ya reserva alguna, son, en consecuencia, las figuras supremas del espíritu. Porque lo que constituye la universalidad de la razón es que está libre de toda condición subjetiva.

Ahora bien, si lo subjetivo ya no tiene lugar alguno en absoluto, la comprensión de la dialéctica en la *Lógica* ha de, enfrentarse con la cuestión de saber cómo aquí, donde ya no es experimentado movimiento alguno del pensar, debe darse un movimiento de los conceptos. ¿Por qué no es el sistema de los conceptos meramente aquello por lo que discurre el movimiento del pensar, sino que el mismo sistema es algo que se mueve y es movido?

En la *Fenomenología,* el movimiento del pensar es claramente camino y meta. La conciencia humana, tal y como se presenta al pensador que la observa, vive la experiencia de que no puede mantener sus iniciales prejuicios, como lo es, por ejemplo, el tomar a la certeza sensible por la verdad sin más, y de que se ve compelida a progresar de figura en figura, pasando desde la conciencia a las más altas figuras objetivas del espíritu, hasta llegar a las figuras del espíritu absoluto, en las que el yo y el tú son la misma alma. Pero ¿por qué entonces debe surgir un movimiento y ha de recorrerse un camino en la *Lógica,* allí donde lo que importa son exclusivamente los contenidos pensados, y, en modo alguno, el movi-**[90]-**miento del pensar? Este es el auténtico problema de la *Lógica,* y en verdad el punto más discutido en la totalidad del proyecto sistemático de Hegel. Ya en vida de Hegel habían discutido sus adversarios —el primero y más formidable de los cuales fue Schelling— la cuestión de saber cómo puede comenzar y proseguir en la *Lógica* un movimiento de las ideas. Yo quisiera señalar que esta aparente dificultad solamente surge cuando no se mantiene con suficiente firmeza el punto de vista de la reflexión, bajo el cual ha colocado Hegel la idea de su lógica trascendental.

Es útil, al respecto, recordar el *Parménides* platónico. También allí somos arrastrados por un movimiento del pensar, que, ciertamente, no parece ser tanto un movimiento sistemático dirigido a una meta, sino más bien un movimiento del entusiasmo o de la embriaguez lógica. También sucede allí que al pensar le pasa, por así decirlo, que cada concepto apela al siguiente y no subsiste por sí solo, sino vinculado a algún otro, de suerte que al final resulta lo contrario de lo que se tenía. De este modo es como se obtiene la meta demostrativa del *Parménides:* que el ser para sí de una idea es

imposible y que sólo puede pensarse algo determinado dentro del contexto de un nexo de ideas, de modo, ciertamente, que con igual legitimidad puede pensarse también lo contrario. Con seguridad que no hay aquí nada del método de Hegel. Se trata más bien de una especie de inquietud permanente, en la medida en que ninguna idea puede valer por sí sola y en la medida en que el resultado contradictorio del pensar provoca nuevas hipótesis. No obstante, hay también aquí una cierta «sistemática», en tanto que se implica que lo uno, que es el ser, se despliega en la multiplicidad, que es en él pensada, y la totalidad discurre como un juego dialéctico que desarrolla los extremos de la total vinculación y total separación de las ideas, y en este sentido obtura el campo de posible determinación del conocimiento.

La pretensión de Hegel tiene, ciertamente, un grado de rigor metódico muy distinto. En ella no encontramos **[91]** ninguna serie de hipótesis que puedan ser sencillamente propuestas y sucesivamente radicalizadas en el sistema reticular de las ideas hasta obtener contradicciones. Pero en ella se nos asegura un firme punto de partida y se emprende, además, un progreso metódico en el que no interviene ya ninguna imposición del sujeto. Pero ¿cómo comienza en esta construcción de pensamientos lógicos algo que guarde parecido con el movimiento y el progreso de dichos pensamientos? Esto es lo que tendrá que mostrarse en el comienzo de la *Lógica.*

A este respecto conviene recordar que lo que realmente puede llamarse el texto de Hegel es del mismo género que lo que en la filosofía medieval se denominaba *corpus.* Hegel ha afirmado reiteradamente que las introducciones, las aclaraciones, los excursos críticos, etcétera, no tienen la misma legitimidad que el texto, vale decir, el curso del desarrollo mismo del pensamiento. En este sentido trata a sus propias introducciones —y en el caso de la *Lógica,* que estamos habituados a leer en su segunda edición, no hay menos de cuatro introducciones que figuran al comienzo— como algo que todavía no tiene que ver con la cosa misma. Se trata meramente en ellas de una necesidad de la reflexión externa, al objeto de establecer una mediación entre el contenido de la obra y los prejuicios que de antemano aporta el lector, a cuyo servicio pone Hegel estas aclaraciones. El texto real, con el que empieza la *Lógica,* comprende sólo unas pocas líneas, que bastan, empero, para plantear los problemas esenciales de la lógica de Hegel: el comienzo con la idea del ser, la identidad del ser con la nada y la síntesis de ambas ideas contrapuestas de ser y nada, que es el devenir. Esta es la determinación temática de aquello con lo que, según Hegel, debe constituirse el comienzo de la lógica.

La cuestión de saber corno entra el movimiento en la lógica, tiene que ser respondida a la luz de este comienzo. Ahora bien, es claro, y Hegel hace también uso de ello en sus comentarios, que pertenece a la esencia del comienzo el que éste sea dialéctico, es decir, que en **[92]** él no debe haber nada presupuesto, ya que se muestra como algo primero e inmediato, y que sólo es, empero, comienzo en la medida en que es comienzo del progreso, y, por consiguiente, en tanto que comienzo, está determinado y «mediado» por el progreso. Pero si el ser, considerado como lo inmediato indeterminado, debe ser el comienzo de la lógica: si bien, es obvio, que un ser tan abstracto «nada es», ¿acaso es ya evidente que, partiendo de este ser y esta nada, se imponga el progreso hacia el devenir? ¿Cómo se pone en marcha el movimiento de la dialéctica a partir del ser? Aun cuando resulte convincente que no puede pensarse el devenir sin que se piense al mismo tiempo el ser y la nada, no es, sin embargo, en modo alguno convincente que, a la inversa, cuando se piense el ser, que es la nada, se tenga que pensar el devenir. Aquí es afirmada una transición, a la que manifiestamente falta la evidencia que se reconoce a la necesidad dialéctica. Tal evidencia se advierte, por ejemplo, cuando hay que progresar del pensamiento del devenir al pensamiento de la existencia. Todo devenir es devenir de algo, que, en consecuencia, justo por su haber devenido, «existe». Esta es la antigua verdad que ya formuló Platón en el *Filebo,* como la gegennhmšnh oÙs...a o gšnesij e„j oÙs...an. Es inherente al sentido mismo del devenir el que éste encuentre su determinación en aquello que, a la postre, ha devenido. En consecuencia, el «devenir» conduce a la «existencia». Pero la transición del ser y la nada al devenir es algo enteramente diverso. ¿Es esta transición, en el mismo sentido, una transición dialéctica de esa índole? El propio Hegel parece haber marcado este caso como especial cuando observa que el ser y la nada «sólo en el opinar son distintos». Pero esto quiere decir que cuando ambos son pensados puramente por sí mismos, cada uno de ellos es indistinguible del otro. El pensamiento puro del ser y el pensamiento puro de la nada son, por ende, tan poco distintos que su síntesis en modo alguno podría ser una nueva y más rica verdad del pensamiento. Hegel viene a expresar esto diciendo que la nada «estalla inmediata-**[93]**-mente» (pág. 85) en el ser. La expresión «estallar» ha sido elegida precisamente para mantener alejadas las ideas de mediación y transición. Así se dice en la página 79 que al hablar de semejante transición se im-

plica la falsa apariencia del ser para sí, y refiriéndose especialmente a la transición del ser y la nada en devenir, dice Hegel: «ese tránsito no es todavía ninguna relación» (pág. 90). Que la nada estalle en el ser querrá decir, por tanto, que la diferencia del ser y la nada se presenta, ciertamente, en nuestro opinar, como una contraposición extrema, pero que mantener esta diferencia es algo de lo que no puede salir con bien el pensamiento.

Pero lo chocante es que se hable aquí de opinar. Porque la diferencia entre el opinar y aquello que está realmente presente en el decir no pertenece ya, realmente, a la temática de la lógica del «pensar puro» (pág. 78: «no a este orden de la exposición»).

La lógica tiene que ver con aquello que está presente como «contenido» en el pensar y despliega las determinaciones del pensamiento de esta presencia. Aquí no hay ya nada de la oposición fenomenológica del opinar y lo opinado. Precisamente era en el resultado de la dialéctica fenomenológica donde se apoyaba el pensar puro de la lógica. Desde el punto de vista material de los contenidos es, por tanto, evidente que se excluya de la lógica el opinar. Esto no quiere decir, naturalmente, que hubiese un pensar en el que no hubiera ningún opinar. Sólo debe querer decir que entre lo opinado y lo realmente pensado y dicho no hay ya, en absoluto, ninguna diferencia. Es indiferente que sea yo o sea otro quien opine o diga algo. En el pensar es pensado lo común, que excluye, de suyo, todo carácter privado del opinar. «El yo es depurado de sí mismo» (pág. 60).

Ahora bien, si pese a todo aquí, en el comienzo de la lógica, se nos retrotrae al opinar, ello es sólo porque aquí se está todavía en el comienzo del pensar. Dicho de otra manera: que mientras permanezcamos junto al ser y junto a la nada como lo indeterminado no ha comenzado todavía el determinar, que es el pensar. La di-**[94]-**ferencia del ser y la nada, en consecuencia, está restringida al opinar.

Pero con ello queda implícitamente dicho que el sentido del progreso hacia el devenir no puede ser el de la continua determinación dialéctica. Si la diferencia entre el ser y la nada, de acuerdo con la determinación del pensamiento, es, al mismo tiempo, su plena indiferencia, entonces deja de poder plantearse ya con plenitud de sentido la cuestión de cómo el devenir procede del ser y la nada. Porque semejante cuestión implicaría que habría un pensar que, por así decirlo, aún no habría comenzado a pensar. El ser y la nada, considerados en tanto que son pensamientos para el pensar, constituyen en tan escasa medida una determinación de este último, que Hegel puede decir explícitamente que el ser es el vacío intuir o el vacío pensar (pág. 67), y justamente por ello, la nada. «Vacío» no quiere decir aquí que algo no es, sino que está presente algo que no contiene lo que propiamente debería ser, algo a lo que le falta lo que él puede ser, de suerte que, según Hegel (pág. 79), la luz y la oscuridad son dos vacíos, en la medida en que el contenido pleno del mundo lo son las cosas, que están expuestas a la luz y se oscurecen las unas a las otras. El pensar vacío es, por tanto, un pensar que aún no es, en absoluto, aquello que es el pensar. De este modo, puede muy bien el común sumergirse del ser y la nada en el devenir alcanzar realidad como la verdad propia del pensar. «El ser pasa a la nada y la nada pasa al ser» es en verdad, por tanto, una expresión completamente insostenible, porque con ella se presupondría un ser ya presente que fuese distinto de la nada. Pero si uno hace el esfuerzo de leer atentamente a Hegel, advertirá que tampoco él dice nada de semejante transición. Lo que dice es más bien lo siguiente: «lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino que el ser —no pasa, sino— ha pasado a la nada y la nada al ser». Una transición, por tanto, que ha sido siempre ya: esta transición es siempre «perfecta». Allí donde sólo están el ser y la nada, está el pasar mismo, el devenir. Me parece suma-**[95]-**mente significativo que Hegel pueda describir tanto al ser como a la nada, ya sea en términos de intuición o bien en términos de pensamiento («en la medida en que la intuición o el pensar puedan ser aquí mencionados»). La diferencia entre intuir o pensar es ella misma una diferencia vacía, mientras no hay algo determinado que constituya su contenido.

El ser y la nada deben ser más bien tratados, por tanto, como momentos analíticos en el concepto del devenir. No, ciertamente, en el sentido de la reflexión externa, que estructura la unidad del pensamiento articulando una diversidad de relaciones lógicas; pero tampoco en el sentido en el que es posible obtener de cada síntesis, por análisis de sus momentos, la oposición inmanente de la cual es síntesis; una tal oposición presupone lo distinto. Pero el ser y la nada, por virtud de su indistinción, sólo son distintos en el contenido puro y pleno del concepto «devenir».

Lo que se quiere decir con ello queda enteramente claro cuando vemos cómo analiza Hegel en el «devenir» los momentos del surgir y el perecer. Es manifiesto que el concepto del devenir cobra determinación en la medida en que devenir es ahora un devenir-hacia-el-ser o un devenir-hacia-la-nada, o sea, que el devenir se determina como transición hacia algo. Es una engañosa seducción

semántica pensar esta primera determinación del devenir bajo el supuesto de la diferencia del ser y la nada, lo cual quiere decir pensarla desde el punto de vista del ser determinado que Hegel denomina «existencia»: como perecer, si se mira desde la existencia, o como surgir, si se mira hacia la existencia. Pero precisamente este ser desde el cual o hacia el cual se dice que discurre el movimiento del devenir, es sólo en la medida en que este proceso se determina con respecto a él. Dado que el ser y la nada sólo cobran en el devenir su realidad, ni el uno ni la otra se determinan recíprocamente en el devenir como mero pasar «de... a...». Esta es, realmente, la primera verdad del pensamiento: el devenir, considerado como surgir y perecer, no se deter-**[96]-**mina por la diferencia previamente dada del ser y la nada, sino que esta diferencia emerge en él con el pensamiento de la determinación del devenir como pasar. En él «deviene» tanto el ser como la nada. El surgir y el perecer constituyen, por tanto, la verdad, que se determina, del devenir, y mantienen al mismo tiempo el equilibrio, en la medida en que en ellos no hay ninguna otra determinación que la direccionalidad inherente al «de... a», la cual sólo se vuelve a determinar por la diferencia de dirección. El equilibrio del que habla Hegel entre el surgir y el perecer es sólo otra manera de expresar lo indistinguibles que son propiamente el ser y la nada. De hecho, es correcto decir que en el «devenir» no queda precisado si se ha de considerar algo como surgir o como perecer. Todo surgir es también, mirándolo desde el punto de vista de la existencia, un perecer, y a la inversa (como Hölderlin da con toda razón por supuesto en su famoso tratado sobre «el devenir en el perecer»).

Así, pues, si queremos tener clara idea del progreso del devenir hacia la existencia, hay que describir el sentido de la deducción dialéctica de Hegel, en lo que tiene de más general e iluminador, de la manera que sigue: como la diferencia del ser y la nada es vacía de contenido, tampoco está presente en ella la determinación del «de» y del «a», que constituyen el devenir. Lo único que aquí se da es que es en todo caso un «de... a», y que todo «de... a» puede ser pensado como un «desde aquí» o como un «hacia allí». Lo que es, es por tanto la estructura de la transición misma. La característica distintiva del devenir estriba en que esta estructura implica como contenido un ser que no es nada. En este sentido ha venido a seguir determinándose el pensamiento a ser un ser que no es nada. Esto lo expresa Hegel también así: en lugar del oscilante equilibrio del surgir y el perecer resulta la tranquila unidad de la existencia.

El recorrido dialéctico de la deducción hegeliana pudiera hacer comprensible por qué no hay que plantear la cuestión de cómo le viene el movimiento al ser. El mo-**[97]**-vimiento no le viene al ser. El ser y la nada no deben ser entendidos como el ente que está ya ahí fuera del pensar, sino como puros pensamientos por los que aquí no hay que representarse a nada más que ellos mismos. Sólo ellos concurren en el movimiento del pensar. El que pregunta: ¿cómo entra el ser en movimiento?, debiera percatarse de que con ello hace abstracción del movimiento del pensar, en el cual se encuentra mientras está formulando la pregunta. Pero comete el error de dejar fuera esta reflexión, como si fuese «reflexión externa». Ciertamente, ni en el ser ni en la nada se piensa nada determinado. Lo que se da en ambos es un intuir vacío o un pensamiento vacío, o lo que viene a ser lo mismo: ningún intuir o pensar que sea real. Pero si lo que se nos da no es otra cosa que un vacío intuir o pensar, es porque, en verdad, lo que allí se nos da es el movimiento del determinarse, y, por tanto, el devenir. «Es una gran perspectiva la que se gana al conocer que el ser y el no ser son abstracciones sin verdad; lo primero verdadero es sólo el devenir» (WW, 13, 306).

3

El análisis del comienzo de la lógica nos ha hecho ver que la apelación de Hegel a la necesidad inmanente de la continua evolución del pensamiento no queda, en verdad, afectada por las usuales objeciones contra el hecho de que la lógica comience con el ser y la nada. Cuando se tiene ante los ojos la tarea que Hegel ha adjudicado a la lógica, la pretensión científica de la dialéctica hegeliana resulta ser de todo en todo consecuente. Otra cuestión es la de saber si la tarea que él adjudica a la lógica como lógica trascendental queda convincentemente fundamentada en Hegel cuando éste se remite a la llamada lógica natural, a la que encuentra en el ins-**[98]-**tinto lógico del lenguaje. La expresión «instinto», que Hegel usa aquí, significa patentemente la tendencia inconsciente, pero infalible, a un fin, con la apariencia de compulsión que suele manifestar el comportamiento animal. Porque lo que hace el instinto no es otra cosa que realizar de modo inconsciente, y justamente por ello infalible, todo cuanto se pudiera haber realizado con ayuda de la conciencia para la consecución de un fin. Pero al hablar del instinto lógico del lenguaje se está mentando también la dirección y el

objeto de la tendencia del pensamiento a «lo lógico». Esto, por de pronto, tiene un sentido de vasto alcance. Porque es un hecho que la tendencia objetivadora de la razón, que constituye la esencia del logos griego, encuentra su concreción en el lenguaje —y no sólo, por cierto, en las formas sintáctico-gramaticales del mismo, sino también en sus vocablos nominales. El hecho de que lo pensado y lo dicho está patentemente constituido de suerte que pueda al punto ser señalado y que incluso al señalarlo no se adopte ninguna actitud de compromiso respecto de la verdad de lo dicho; el hecho de que sea más bien en el dejarse exponer donde se consuma la tendencia objetivadora de la razón, es lo que otorga al pensar y al hablar, como rasgo característico, el poder de objetivar por modo universal. De ahí que ya Aristóteles caracterizase al lÒgoj ¢pofantikÒj, destacándolo de entre los restantes modos del habla, por concentrar exclusivamente el interés en «hacer patente» (dhloàn) con lo cual estableció el fundamento de la lógica enunciativa, cuyo predominio sólo muy recientemente se ha visto restringido por causa, por ejemplo, de la *Lógica hermenéutica* de Hans Lipps, o del *How to do things with words?* de Austin. Pero Hegel radicaliza la tradición aristotélica, no sólo con ayuda de la dialéctica, sino, sobre todo, al traer a concepto, en su *Lógica,* la propia estructura lógica de la dialéctica. Sin duda, las determinaciones propiamente «lógicas» que constituyen las relaciones que los objetos pensados guardan entre sí, como identidad, diferencia, relación, etc., comparadas por Platón (*Sofista,* 253) con **[99]** las vocales, son siempre operativas sólo en la medida en que las ampara el velo del lenguaje. En la gramática se reflejan, por tanto, las estructuras lógicas. Pero al hablar del instinto lógico del lenguaje, Hegel quiere decir, manifiestamente, todavía más. Quiere decir que el lenguaje se mueve hacia la lógica, en la medida en que las categorías naturalmente operativas en el hablar son pensadas propiamente como tales en la lógica. En la idea de la lógica alcanza, pues, el lenguaje su consumación, en la medida en que el pensar discurre por todas las determinaciones del pensamiento que en él tienen lugar y que operan eficazmente en la lógica natural del lenguaje, haciendo que todas ellas confluyan y se resuman en el pensamiento del concepto.

Se plantea la cuestión de saber si el lenguaje no es, en efecto, más que una lógica instintiva que está todavía a la espera de ser penetrada por la reflexión conceptual. Hegel advierte una correspondencia entre lógica y gramática, y —dejando fuera de consideración las diferencias entre los lenguajes y sus estructuras gramaticales— compara la vida que cobra una gramática «muerta» en el uso efectivo de un lenguaje con la vida que cobra la lógica cuando el muerto edificio de sus formas se llena de contenido concreto merced al uso que se hace de ella en las ciencias positivas. Mas por estrecha que sea la correspondencia entre gramática y lógica, por ser ambas lo que son únicamente cuando se hace un uso concreto de ellas, no por eso se agota la lógica natural, que está imbuida en la gramática de cada lengua, en la función de ser prefigura de la lógica filosófica. Ciertamente, la lógica es, en su figura tradicional, una ciencia pura de la forma, lo que le hace ser una y la misma en todo uso que se haga de ella en las ciencias o fuera de las ciencias. La vida que, merced a tal uso, cobra la lógica para el cognoscente, es su propia vida. Sin embargo, la idea de la lógica que Hegel desarrolla dentro de la tradición de la analítica trascendental de Kant no es en ese sentido formal. Pero ello me parece tener una consecuencia no deseada por Hegel. Pues, ciertamente, esta lógica no se **[100]** limita a adquirir únicamente su concreción en el uso que se haga de ella en las ciencias —y ésta fue precisamente la unilateralidad del neokantismo: hacer monopolio del hecho de la ciencia. Por el contrario, en la «variedad de la estructura lingüística del ser humano» reside ya una vastísima gama, altamente diferenciada, de anticipaciones lógicas, que se articulan en los más diversos esquemas de acceso lingüístico al mundo. Y por esta razón el «instinto lógico», que ciertamente está enclavado en el lenguaje en tanto que tal, no puede agotar, elevándolo al nivel conceptual de la lógica, todo cuanto se prefigura en la vasta pluralidad de los lenguajes.

Si se tiene bien presente la relación entre el uso operativo y la consideración explícita y temática de los conceptos, de la que se habló más arriba, y si se admite que no es posible saltar por encima de esta relación, no es posible permanecer indiferentes ante el problema que aquí se plantea. Lo que vale para la construcción de la lógica —a saber, que para realizarse a sí misma la lógica no tiene más remedio que usar de antemano y presuponer las categorías de la reflexión que luego pretenderá deducir dialécticamente—, no sólo sigue valiendo también aquí, sino, fundamentalmente, para toda relación entre palabra y concepto. Tampoco en las palabras se da el caso de un comienzo en el punto cero, como tampoco sucede que un concepto se deje determinar en cuanto concepto sin que entre en juego la palabra con su pluralidad de usos y significados. No me parece nada casual que el agudo análisis y la deducción dialéctica de las categorías que lleva a cabo Hegel resulta invariablemente más convincente allí donde va acompañado de una derivación histórica de la palabra. Los conceptos únicamente son lo que son en su función, y esta función está constantemente sustentada en la lógica

natural del lenguaje. Cuando hablamos, no estamos, en rigor, utilizando palabras sin más. Lo que hacemos al usar palabras no es aplicar para un uso arbitrario un instrumento determinado. Las palabras mismas prescriben el único modo en que podemos emplearlas. A esto es a lo que se llama **[101]** el «uso del lenguaje», que no depende de nosotros, sino del que nosotros dependemos, puesto que podemos ir contra él.

Pero de ello es bien consciente Hegel cuando habla de la «lógica natural». Tampoco el concepto es un instrumento de nuestro pensamiento, sino que más bien es nuestro pensamiento el que ha de seguirle y el que descubre la prefigura del mismo en la lógica natural del lenguaje.

Justamente por ello plantea la tarea de la lógica —tematizar de por sí en el «pensamiento puro» lo que «uno piensa»— una insoluble aporía, que Hegel experimenta y concibe como la inquietud del proceso dialéctico. Dicho proceso, no obstante, debe ser sublimado en saber absoluto como pensamiento de la totalidad. Queda, empero, abierta la cuestión de averiguar si este «deber» no participa de la inmoralidad de un deber que no puede superar su propia falta de verdad.

La verdad es que nuestra naturaleza humana está hasta tal punto determinada por la finitud, que el fenómeno del lenguaje y del pensamiento, que pretende captarla, ha de ser siempre contemplado bajo la ley de la finitud humana. En este respecto, el lenguaje no es una forma transitoria de la razón pensante, que viniese a consumarse en la plena transparencia de lo pensado. No es un evanescente y pasajero «médium» de lo pensado ni tampoco su mera «cobertura». Su esencia no se reduce, en modo alguno, al mero hacer patente lo pensado. Por el contrario, sólo cuando es captado en palabras es cuando cobra el pensamiento su existencia determinada. De este modo, resulta que el movimiento del lenguaje discurre en dos direcciones: por un lado, tiende hacia la objetividad del pensamiento, pero por otro, retorna de éste como refugio de todas las objetivaciones en la cobijadora fuerza de la palabra. Cuando Hegel pretende desvelar «lo lógico», como lo más entrañable del lenguaje, y exponerlo en toda su articulación dialéctica, tiene razón al ver en ello el intento de pensar, reflexivamente, los pensamientos de Dios antes de la Creación —un ser antes del ser. Pero el ser, que está al comienzo de este pensar **[102]** reflexivo y cuyo contenido encuentra su culminación al ser plenamente objetivado en el concepto, presupone siempre ya el lenguaje, en el cual el pensar tiene su propio asentamiento. La introducción metódica de Hegel al comienzo del pensamiento puro, su *Fenomenología del espíritu,* no contempla esta presuposición, pero presupone constantemente, a cambio, la omnisustentante y omniabarcante acción del lenguaje. Está fundamentalmente referida a la idea de la total objetivación del sí mismo y encuentra su culminación en el saber absoluto, pero su insuperable limitación se torna manifiesta en la experiencia del lenguaje. Lo que el lenguaje, al hablar, hace que sea, no es el ser en la abstracta inmediatez del concepto que se determina a sí mismo, sino un ser que habría que describir más bien a partir de lo que Heidegger denomina «iluminación». Pero la iluminación importa descubrimiento y cubrimiento.

El pensamiento que quisiera pensar la función del lenguaje, que consiste en encubrir a la vez que descubre y objetiva, sólo podría reconocer, en el ensayo hegeliano de la lógica, un lado de la verdad, la completa determinación del concepto. Pero con ello no está todo establecido. Pues si así fuera, se habría dejado de considerar una relación esencial del problema que subsiste entre Hegel y Heidegger. Indirectamente, la idea de la lógica de Hegel remite hacia más allá de sí misma, puesto que la expresión «lo lógico», tan del gusto de Hegel, reconoce la real imposibilidad de que sea completado el «concepto». «Lo lógico» no es la suma o la totalidad de todas las determinaciones del pensamiento, sino la dimensión que, al igual que el continuo geométrico contiene de antemano todas las posiciones de puntos, contiene también, de antemano, todas las posiciones de las determinaciones del pensamiento. Hegel llama a esto también «lo especulativo», y habla de la «proposición especulativa» que, por oposición a todas las proposiciones enunciativas, que adscriben a un sujeto un predicado, exige un retirarse del pensar en sí mismo. Entre la tautología y la autoanulación en la infinita determinación de **[103]** su sentido, la «proposición especulativa» se mantiene en el punto medio. Y aquí es donde reside la principal actualidad de Hegel: la proposición especulativa no es tanto enunciado como lenguaje. En ella no sólo está propuesta la tarea objetivadora de la explicación dialéctica, sino que, al mismo tiempo, se calma el movimiento dialéctico. Por ella se ve el pensar referido a sí mismo. Así como en la formulación lingüística —no de la proposición judicativa, sino, por ejemplo, del juicio expresado en un veredicto o en una maldición— está presente el ser dicho y no sólo aquello que se dice, así también está presente en la proposición especulativa el pensar mismo. La «proposición especulativa», que de este modo exige y mueve al pensar, tiene así, de un modo que no es posible desconocer, su existencia en sí misma, a la manera como la tienen la palabra lírica o el ser de la obra de arte. En la subsistencia de la palabra poética y de la obra de arte se

encuentra contenido un enunciado que consiste en sí, y así como la proposición especulativa exige una «exposición» dialéctica, así también la «obra de arte» exige interpretación, aunque ninguna interpretación pueda agotarla por completo.

Con esto quiero decir que la proposición especulativa no está tan lejos de ser un juicio delimitable de acuerdo con su contenido enunciativo, como lo está una palabra aislada e inconexa o una exteriorización comunicativa arrancada de su contexto de representar en sí misma una unidad cerrada de sentido. Así como la palabra que uno dice está referida al «continuum» de la comprensión interhumana, por el cual está a tal punto determinada que la puede incluso ser «devuelta», así también la proposición especulativa remite a una totalidad de la verdad, sin ser o decir ella misma esta totalidad. A esta totalidad, que no es ente, la piensa Hegel como la reflexión en sí, por la cual ella se muestra como la verdad del concepto. Siendo, pues, compelido hacia la ruta del concebir por obra de la proposición especulativa, el pensar pone en marcha el desarrollo de «lo lógico» como el movimiento inmanente de su contenido.

[104] Pero aun cuando en la tendencia a «lo lógico» el concepto es pensado como la plena determinación de lo indeterminado, y en él alcanza su plenitud sólo un aspecto del lenguaje, a saber, la tendencia de éste a lo lógico, el ser-en-sí de la reflexión continúa manteniendo, sin embargo, una continua y desconcertante analogía con el estar-en-sí de la palabra y de la obra de arte, en el cual está «albergada» la verdad. Con ello se hace referencia a ese concepto de «verdad» que Heidegger intenta pensar como el «acontecimiento del ser» y que, al igual que todo conocimiento, abre también primeramente su espacio a todo movimiento de la reflexión.

El propio Heidegger testimonia, una y otra vez, esta referencia y esta tentación que representa lo especulativo: no sólo mediante la constante fascinación que ejerce sobre él la dialéctica de Hegel, con la cual y frente a la cual se ve estimulado a polemizar y delimitar su propia posición. Hay, por añadidura, una serie de personales manifestaciones pletóricas de rico e iluminador contenido que aquí habría que explicar. Entre ellas destaca la breve nota del libro sobre *Nietzsche,* II, 464:

«Reflexión, concebida, en la historia del ser, por el ser-ahí:
el refulgir hacia la ¢l»qeia sin que ésta
sea ella misma, como tal, experimentada y fundada
y venga a la «presencia».
La extrañeza del re-fulgir de lo que se muestra.
El aposentamiento en uno de sus lugares de presencia.
Reflexión—certeza, certeza—autoconciencia.»

Aquí llama Heidegger a la «reflexión» el «refulgir en la *aletheia,* sin que esta misma... venga a 'presencia'». De este modo pone a la reflexión en relación con lo que él piensa en el concepto de *aletheia* y que él llama aquí el ser presente de la *aletheia.* Ciertamente, esta referencia lleva consigo una distinción: la dimensión de «lo lógico» no es el espacio de la *aletheia,* que es iluminada por el lenguaje. Pues el lenguaje, en el que vivimos, es **[105]** un «elemento» en un sentido enteramente distinto a como lo es la reflexión. El lenguaje nos abraza por entero, como la voz de nuestra tierra, que exhala una familiaridad anterior a todo pensamiento. De ahí que llame Heidegger al lenguaje la morada o «casa del ser». Desde luego, en él acontece, también y precisamente, el desvelamiento de lo presente hasta el extremo de la objetivación de éste en el enunciado. Pero el ser mismo, que tiene allí su estancia, no queda por ello desvelado, sino que se mantiene, en medio de todo desvelamiento que acontezca en el hablar, tan oculto como sigue siendo el lenguaje mismo, en el hablar, la esencia de lo oculto. De este modo, tampoco dice Heidegger, por ventura, que la reflexión venga a ser la medida de esta «iluminación» original, sino que la llama el refulgir de lo que se muestra, por cuanto ella ensaya en inquieto caminar traer ante sí esto que refulge. En este sentido la reflexión, que es el movimiento de la lógica, es «apátrida», no puede morar en sitio alguno. Lo que se muestra, que es encontrado como el objeto del pensar y del determinar, tiene el modo de encuentro del «objeto». Esto es lo que constituye su insuperable «trascendencia» para el pensar, una trascendencia que no permite que en él nos encontremos como en casa. El proceso del concebir, que procura, empero, superar esta trascendencia, y que es desplegado por Hegel como el movimiento fundamental del conocimiento de sí mismo en el ser otro, se ve, por tanto, siempre remitido a sí mismo y tiene, en consecuencia, el carácter de la autocertificación de la autoconciencia. También es este un modo de apropiación y es el «alojamiento», que ha configurado la esencia de la civilización occidental. Hacer de lo otro algo propio, quiere decir superar y someter a la naturaleza mediante el trabajo. Heidegger

está bien lejos de entonar aquí los sones de la crítica de la cultura. Más bien llama explícitamente a esto, en la nota que estamos comentando, «el aposentamiento del hombre en uno de sus lugares esenciales». Porque este aposentamiento constituye al ente en objeto, viene a ser ciertamente, en un sentido esen-**[106]-**cial, «expropiación del ente», que no se pertenece a sí mismo al quedar absolutamente referido a nosotros. Bajo esta perspectiva Hegel se nos aparece como la consumación lógica de una ruta del pensamiento que viene desde muy atrás, un final en el que se anuncian anticipadamente figuras filosóficas posteriores, como las representadas por Marx o el positivismo lógico.

Pero con ello sale a luz también lo que escapa a esta perspectiva del pensar y lo que Schelling sintió primeramente y Heidegger desplegó en la pregunta por el ser, que no es el ser del ente. El refulgir de lo que se muestra —lo cual es, por lo demás, una traducción literal de reflexión— es algo ciertamente opuesto a la «iluminación» original en la que el ente llega a mostrarse por vez primera. De hecho es una familiaridad original distinta de la que se adquiere y crece por la apropiación que tiene lugar allí donde operan la palabra y el lenguaje.

Y, sin embargo, el hecho de que Hegel piense a la «reflexión en sí» como el «refulgir» que arroja toda objetivación, no es ninguna nimiedad, sino que mide toda la envergadura de una ruta esencial del pensamiento humano. Según Hegel, la reflexión en sí, que se despliega como el movimiento de la lógica, entraña la preservación de una verdad que no es la de la conciencia y su «opuesto», esto es, que no será precisamente «apropiación» de lo que se muestra, sino, por el contrario, tal reflexión se decanta como «externa» frente a la reflexión del pensamiento en sí. Esto resulta a través de la *Lógica* de Hegel. Si, como hizo Hegel en la *Fenomenología,* se sigue el rastro de la experiencia de la conciencia, de modo que enseñe a reconocer todo lo extraño como algo propio, se advierte que la auténtica lección que recibe la conciencia no es otra que la experiencia que hace el pensar con sus pensamientos «puros». Pero no es sólo que la *Fenomenología* apunte, más allá de sí misma, a la *Lógica.* ¿No apunta necesariamente, por su parte, la lógica del concepto que se autodespliega hacia más allá y por detrás de sí misma, a saber, hacia la «lógica **[107]** natural» del lenguaje? El sí mismo del concepto en el que se concibe el pensar puro, no es, en definitiva, nada que se muestre a sí propio, sino que es tan operativo como el propio lenguaje en todo lo que es. Las determinaciones de la lógica no son, según Hegel, sino el «velo» del lenguaje, en el cual se envuelve el pensamiento. El «médium» de la reflexión, en el cual se mueve el progreso de la lógica, no está empero, por su parte, velado por el lenguaje (como la determinación conceptual del caso), sino referido en su refulgir, como totalidad, como «lo lógico», a la claridad del lenguaje. Esto es indirectamente visible en la mencionada nota de Heidegger.

Si la idea hegeliana de la lógica hubiese de incluir por entero la relación a la lógica natural, que cobra en ella conciencia refleja, tendría que volver a acercarse a su origen clásico en la dialéctica de Platón y en la superación de la sofística por Aristóteles. Tal como subsiste, la lógica de Hegel continúa siendo una magna realización de la tarea de pensar lo lógico como fundamento de toda objetivación. Así, Hegel llevó a su plenitud el desarrollo de la lógica tradicional en una lógica trascendental de la objetividad —un desarrollo que comienza con la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Pero en el carácter lingüístico de todo pensamiento se alberga una exigencia en contraria dirección que transmuta el concepto en palabra vinculante. Cuanto más radicalmente medita sobre sí el pensamiento objetivante y despliega la experiencia de la dialéctica, tanto más claramente remite a lo que él no es. La dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica.

[109]

CAPÍTULO IV
Hegel y el romanticismo de Heidelberg[46]

La filosofía de Hegel fue muy debatida en Alemania, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX. Pese a ello, mantiene una situación dominante a lo largo de toda la época, y lo que puede decirse de Alemania en general, vale en especial para Heidelberg. Si se tiene en cuenta el papel que ha jugado la filosofía en el Heidelberg de los últimos cien años, si se piensa en los grandes hombres que están vinculados a Heidelberg, en Eduard Zeller, en Kuno Fischer, cuya actividad se extendió aquí por más de cincuenta años, en Wilhelm Windelband, en Heinrich Rickert y en Karl Jaspers: estos hombres han dado una resonancia particular a la Universidad de Heidelberg como lugar de estudios filosóficos. Pero lo que en especial ha provenido de Heidelberg, comenzando con aquel célebre discurso académico de Wilhelm Windelband en el año 1910, es la renovación del estudio de Hegel en Alemania. Los que allí se hallaban congregados formaban un grupo de gente joven, la mayoría de cuyos nombres nos son hoy conocidos por su relevancia. De entre ellos selecciono, como más importantes, a Emil Lask, Paul Hensel, Julius Ebbinghaus, Ri-**[110]**-chard Kroner, Ernst Hoffmann, Ernst Bloch, Eugen Herrigel, Fjodor Stepun y Georg von Lukács. Todos estos nombres remiten, en definitiva, a uno solo, que, como se dice en la carta de llamada de 1816 del entonces rector de la Universidad de Heidelberg, el teólogo Daub, por primera vez, ya que la invitación dirigida a Spinoza en el siglo XVIII había resultado fallida, habría de traer a Heidelberg una representación efectiva de la filosofía. Este nombre es el nombre de Hegel. Fueron solamente dos los años durante los cuales enseñó Hegel en Heidelberg, antes de aceptar la llamada de la Universidad de Berlín. Pero fueron para él años importantes. Para él significaron la reanudación de su anterior docencia académica y la despedida de su cargo como director de Instituto en Nuremberg; años también en los que aquel hombre, que se encontraba en pleno desarrollo científico, volvía a vincularse con la actividad docente académica, aportando, a la par, la cosecha de las ricas experiencias didácticas que había acumulado como profesor de Instituto. El fruto de la experiencia adquirida y de la requerida madurez lo fue la *Enciclopedia de Heidelberg de las ciencias filosóficas,* una obra que describía y diseñaba, en un primer proyecto, las líneas básicas del sistema hegeliano, la forma previa de aquel sistema que había de irradiarse en el mundo entero, a partir de la actividad del filósofo en Berlín, como la última y más esplendorosa creación de la gran época del idealismo alemán. Pero lo que tuvo lugar, merced a la llamada de Hegel a Heidelberg, fue algo más que el mero reingreso en la docencia académica. Esta llamada significó, y de ello era bien consciente el propio Hegel, el acceso a un espacio poblado por las Musas. Aquí nos encontramos en el lugar de origen de la colección de canciones populares *Des Knaben Wunderhorn* («El cuerno mágico del niño»), en la más cercana vecindad de la célebre colección de pinturas Boisserée, la primera gran colección alemana de antiguos maestros germanos y flamencos que, como consecuencia del proceso de secularización de aquellos años, fue montada primero por iniciativa privada y **[111]** domiciliada durante un tiempo en Heidelberg, antes de ser transferida a las pertenencias de la Antigua Pinacoteca de Munich.

La constelación en la que Hegel iba a penetrar era única. Sus años de Heidelberg significaron su renovado encuentro con el romanticismo, corriente que le había provocado en Jena una reacción de repulsa, pero que ahora le salía al paso en transformada figura, bajo la impronta del romántico espíritu y del romántico paisaje de Heidelberg. Repárese en lo paradójico de esta situación: hemos de representarnos al probo y adusto Hegel, tal y como un contemporáneo, por lo demás con buena intención, lo caracterizó, en un lugar y en un clima que estaba formalmente saturado de poesía por obra del fogoso Görres, de Achim von Arnim y Clemens Brentano, de Josef von Eichendorff y Friedrich Creuzer. En los años de la actividad de Hegel en Heidelberg tuvo lugar también la famosa visita de Jean Paul, que fue un auténtico viaje triunfal. Por iniciativa de Hegel le fue otorgado

[46] [*] Conferencia pronunciada con ocasión del 575 aniversario de la Universidad de Heidelberg, originalmente publicada en Ruperto-Carola, vol. 30, 1961, págs. 97-103.

entonces a Jean Paul el título de doctor honorario de la Facultad de Filosofía de Heidelberg. Y, sin embargo, cuan extraordinariamente mal le cuadraba a Hegel este Heidelberg, cuya misión y función propia fue el descubrimiento de la poesía popular, de los cuentos, de los libros y canciones populares, de todo aquello que, a los ojos de Hegel, se había de aparecer más como un balbuceo del alma popular que como un lenguaje del espíritu. Se sentiría uno tentado a creer a ciegas lo que más tarde escribiera el propio Hegel después de su traslado a Berlín: que el romántico paisaje de Heidelberg no era tan adecuado para su filosofía como la arena de Berlín.

No obstante, es tan interesante como gratificador plantearse la cuestión de sí a pesar de ello los dos años de Heidelberg han hecho época en la vida de Hegel. No es sólo que adquiriese aquí numerosos amigos y que produjera un fuerte impacto entre los estudiantes. También sucede, recíprocamente, que su obra científica conserva en sí, en forma duradera, la huella de estos pocos años. Sobre todo, la amistad personal que le unió con **[112]** el filósofo Friedrich Creuzer le ha inspirado fructíferamente en la elaboración de sus ideas estéticas. Hoy sabemos por una carta, conocida aún no hace mucho tiempo, cuan altamente ha valorado Hegel el mérito de Creuzer y de la obra capital de éste sobre la simbólica del mundo antiguo en la gestación de sus propias ideas. También es proverbialmente conocida, por la redacción de las lecciones de estética de Hegel, la expresa y agradecida referencia a la obra de Friedrich Creuzer. Así, pues, la cuestión de saber en qué medida se reflejaron los años de Heidelberg y el influjo del romanticismo de Heidelberg en la gestación de la concepción hegeliana del arte, es una cuestión legítima a cuya elucidación se consagra este trabajo. Esta cuestión tiene una particular dificultad metódica. Arroja cierta luz sobre las especiales tareas de indagación que hemos de acometer precisamente hoy, cuando, una vez más, la investigación sobre Hegel está empezando a preparar una gran edición crítica de sus escritos. La figura en que más efectivamente podía ejercer su influjo en la posteridad la obra de Hegel, no la constituían ciertamente los libros por él dados a imprenta, que más bien quedaban como bloqueadas para la normal conciencia del lector por una fronda de la más socarrona esotérica. Por el contrario, el efecto propio de Hegel había de dimanar de sus cautivadoras lecciones, que sus discípulos redactaron poco después de su muerte y que fueron publicadas en la edición de las obras completas. La *Estética* hegeliana pertenece al ciclo de estas lecciones, e incluso fue repetida por su autor con especial frecuencia y predilección. Por desgracia, la primitiva versión de esta *Estética,* concebida en Heidelberg, no nos es ya asequible. Si queremos trazarnos una imagen de ese primer proyecto de la *Estética,* y encontrar además con ello una respuesta a la cuestión de en qué medida el romántico espíritu del arte y de la naturaleza de Heidelberg ha contribuido a la concepción de esta gran lección central de Hegel, tenemos que recorrer caminos de la investigación mucho más complicados e indirectos.

[113] Ya en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, del año 1807, la aparición del arte había sido caracterizada como una importante figura del espíritu. Allí recibe el nombre de religión del arte, y similar función sigue representando, lo cual es de singular importancia para nuestras constataciones, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* cuya primera impresión tuvo lugar en Heidelberg. Se plantea, por tanto, la cuestión de saber dónde está la frontera que permita establecer la separación entre esta forma primitiva de su comprensión del arte y su perspectiva del fenómeno artístico, por un lado, y por otra, la forma tardía que conocemos de las *Lecciones de Estética* ya redactadas y en las ediciones posteriores de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* En otras palabras, cómo partiendo de esta forma previa, y mediante qué impulsos había de desarrollarse aquella figura de la filosofía hegeliana del arte que iba a convertir la estética en una historia de las concepciones del mundo y de los modos de contemplar y configurar artísticamente el universo.

Con razón se ha hecho notar que el movimiento romántico se compone de muy distintas direcciones y que, en particular, se acusa una honda diferencia espiritual entre Jena y Halle, por un lado, y Heidelberg, por otro[47]. El romanticismo de Jena estaba polarizado por el clasicismo de Weimar, por la tiránica educación para el estado estético que Schiller y Goethe impusieron al público alemán, y como todo movimiento adverso de reacción y renovación, este romanticismo de los Novalis y los Tieck, de los hermanos Schlegel y de sus numerosos congéneres, quedó, en definitiva, subordinado al cosmos estético de aquella pequeña república de Weimar. El romanticismo de Heidelberg, por el contrario, tenía un carácter popular-nacionalista y político, por cuanto aquí se impone primeramente el interno devenir del propio origen histórico en la configuración de los pueblos y naciones en un estado propio. Indudablemente, Heidel-**[114]**-berg venía a constituir, en el primer decenio del siglo XIX, en la medida en que añadía la dimensión histórica de profundidad al

[47] [1] A. Baeumler en su introducción a la obra de Bachofen *Der Mythos von Orient und Okzident.*

carácter estético del primer romanticismo, un precoz terreno de cultivo de aquel espíritu que más tarde había de repeler a la ocupación napoleónica. Por consiguiente, la conocida crítica de Hegel al romanticismo de Jena y su entrañable sentimentalismo, que no se adecúa con el rigor del concepto y no se adapta a la dureza de la realidad[48], no se deja transferir sin más al espíritu del romanticismo de Heidelberg, que tan poderosa influencia histórica y política tuvo en las guerras de liberación. Por otra parte, tuvo lugar además una mediación particularmente favorable que abrió los ojos de Hegel al espíritu romántico de Heidelberg. Entre él y Friedrich Creuzer subsistía una especial afinidad, que favorecía la amistad. Este hombre, mundialmente conocido por su trágica historia de amor con Carolina von Günderode, era una personal mezcla de sensibilidad ardiente y poética y de docta pedantería. Bien difícil de imaginar sería que el auténtico iniciador y promotor de este romanticismo de Heidelberg, Josef Görres, si es que todavía hubiera continuado estando allí, hubiese tejido con Hegel los hilos de una interesante relación. La medida de la influencia que en el primer decenio del siglo XIX dimana de Görres en Heidelberg la testimonia una conocida, y muy citada, descripción del poeta Eichendorff, quien escribe en sus memorias: «Es increíble el poder que, en todas direcciones, ejercía este hombre, por entonces aún joven y nada famoso, sobre todos los jóvenes que tuviesen con él el más ligero contacto espiritual. Y este misterioso poder residía, exclusivamente, en la grandeza de su carácter, en el sincero y ardiente amor a la verdad, y un incorruptible sentimiento de libertad que le impulsaba a defender a vida o muerte la verdad apenas la alcanzaba contra enemigos abiertos o disfrazados y contra falsos amigos. Porque odiaba mortalmente toda medianía y, por imposible que fuese, **[115]** anhelaba toda la verdad. Si es que Dios otorga todavía, en nuestro tiempo, dones proféticos a los individuos, entonces Görres era un profeta, que pensaba en imágenes y vaticinaba, amonestaba y fustigaba por doquier en las más altas cúspides de aquel tiempo salvajemente agitado, siendo también en ello comparable a los profetas, hasta el punto de que el '¡Apedreadle!' fue un grito que con harta frecuencia provocó.

Su modo de disertar, por lo demás libre, era monótono, ascendiendo y descendiendo casi como el lejano susurro del mar; pero a través de este uniforme murmullo fulguraban dos ojos impresionantes y relámpagos de pensamiento resplandecían incesantemente aquí y allá; era como una magnífica tempestad nocturna, que súbitamente descubre por aquí velados abismos, por allí nuevos e insospechados paisajes y, sobre todo, despertando y encendiendo poderosamente al espíritu para toda la vida.»

Fácilmente cabe imaginar, en cambio, que Hegel no le otorgaría a esta figura, volcánica y extasiada, el mismo reconocimiento que demostró con el más metódico espíritu del filósofo Creuzer. Y de hecho, Hegel ha expresado más tarde con suficiente nitidez en una recensión (*Jahrbücher f. Wiss. Kritik,* 1831) su distancia respecto a Görres. Así, pues, fue una feliz constelación la que pudo determinar que Hegel, este hombre probo y modesto, antes sobrio que genial, cuyo genio filosófico se mantenía lejos de todo sentimentalismo, acogiese el romanticismo y la magna fantasía de un Görres, merced a la diferente tesitura de Creuzer[49]. Gracias a la mediación de Creuzer han llegado a Hegel impulsos decisivos que proceden de Görres. En particular, fue la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* de Görres, una ondulante, fantástica y colosal pintura en la que no había ni asomo de disciplina o de método, y en la que tanto más campeaban la fantasía, el presentimiento, la poesía y la profecía, la que inspiró la posterior investigación de Creuzer sobre la simbólica de los pueblos antiguos.

[116] A través de la idea de su simbólica, Creuzer ha influido decisivamente en Hegel. Simbólica quiere decir, en el uso lingüístico de Creuzer, al que también continuaría adherido Hegel, aquel sistema de sabiduría y de tradición religiosa figurativa que late a la base de todas las culturas religiosas de los tiempos primitivos.

«La mas pura luz del más sencillo conocimiento tiene que empezar despuntando en un objeto corpóreo, para que así sólo en el reflejo y en la apariencia coloreada, aunque también opaca, puede afectar al ojo transparente. Sólo lo imponente puede despertar del sopor de un letargo semianimal. Pero ¿qué es más imponente que la imagen?»[50].

El propio Creuzer formula como tarea de la simbólica el averiguar las leyes de los más elevados lenguajes de imágenes, y fundamenta esta tarea diciendo que se trata con ella de buscar allí «donde el hombre, una vez ha amanecido para él el mundo interno, sintiéndose forzado a expresar el sentido de dicho mundo y desesperando, al mismo tiempo, de tener acceso a la escritura y la palabra, se

[48] [1bis] Cfr. O. Pöggeler, *Hegel und die Romantik,* Bonn, 1956.
[49] [2] Cfr. las reiteradas referencias de Hegel a Creuzer.
[50] [3] *Der Kampf um Creuzers Symbolik,* ed. E. Howald, Tubinga, 1926, pág. 48 (Kreuzer).

sustrae al vacilar de los conceptos y busca ayuda bajo el vasto espacio de la intuición». El intento de Creuzer para establecer una simbólica no es, por consiguiente, una ciega cacería de imágenes, sino la indagación, conforme a una secreta sistemática, de estas obras plásticas y formas de culto semicolosales y semigrotescas, que permiten establecer una frontera entre el Oriente y la clásica forma artística de los griegos.

El propio mundo clásico griego no era, en modo alguno, un origen absoluto, pues los griegos recogieron la jabalina en el lugar al que otros pueblos más antiguos del Oriente lograron lanzarla. Esto es una verdad reconocida desde Winckelmann y Herder.

Eso lo enseñaron, en parte, los vestigios de la antigüedad egipcia que se hayan en la misma literatura griega, y en parte se puede leer en las poesías religiosas, sobre todo en las de Hesiodo, que dan testimonio de **[117]** un protomundo religioso, gigantesco y terrible, en el que dominaban potencias divinas distintas de las olímpicas, los Titanes, que todavía determinaban, mitad en figura animal, mitad todavía sólo como potencias cósmicas informes —por ejemplo, la luz y la noche— el origen de la historia griega de los dioses. También la primera exposición que hace Hegel de las figuras de la conciencia religiosa en la *Fenomenología del espíritu* conoce una tal prehistoria de la religión del arte de los griegos, cuyas salvajes creaciones tienen a menudo algo de sublime, pero no esa belleza de la consonancia entre figura y significado que constituye la irrepetible caracterización del clasicismo griego, y a la que debemos la más alta floración del arte plástico que el mundo ha contemplado. Pero a Hegel, al igual que a Görres, y, en el fondo, a todos los que antes de él miraron en esa dirección, le faltaba todavía el concepto unificador.

¿Sólo un concepto?, se preguntará. ¿Qué es ya frente a la colosal plenitud de esta intuición que se abre al mundo religioso asiático aquel concepto de lo simbólico bajo el cual Hegel, siguiendo a Creuzer, compendió, en definitiva, la prehistoria del arte clásico? Y, sin embargo, se me antoja que no fue un azar lo que hizo posible la unión, bajo este concepto, de lo simbólico que Hegel tomó de Creuzer, por cuanto que esa prehistoria había encontrado su auténtica concreción gracias a la gigantesca pintura de la *Mythengeschichte der asiatischen Welt* de Görres. Hasta donde a mí se me alcanza, el concepto de lo simbólico, en ese sentido usado por Creuzer y aceptado por Hegel, no es empleado anteriormente por este último, al menos no como un rasgo esencial específico del protomundo religioso. Porque ser-simbólico significa para los contemporáneos ser-alegórico. Y esto quiere decir: remitir por medio de la apariencia sensible a algo invisible e infinito. Pero ésta es también para Hegel todavía una característica general del arte. El arte es esa contradicción de finitud e infinitud que sólo experimenta su disolución en el concepto filosófico de la dialéctica especulativa y en el saber absoluto. Así lee-**[118]-**mos, por ejemplo, en los manuscritos hegelianos de la anterior época de Jena, y así sigue siendo también en la época de Nuremberg, que precede inmediatamente a sus años de Heidelberg. Pero ahora, vale decir: en la historia filosófica del arte que Hegel, desarrollando la concepción de Heidelberg, nos ha transmitido en sus *Lecciones de estética,* todo cobra una coloración histórica. Ahora aquello que precede como arte del Oriente al periodo clásico del arte, es llamado simbólico, porque debido a su inconmensurabilidad entre apariencia y significado y a que apunta por encima de lo visible, posee una trascendencia informe y sublime, y constituye un magno transfondo para la clara espiritualidad y la perfecta belleza del mundo de los dioses griegos. Hegel tiene que agradecer a Creuzer y, por consiguiente, al romanticismo de Heidelberg, el haberse podido liberar de la abstracta y polémica oposición de estilo artístico clásico y romántico que imperaba por entonces en las discusiones estéticas —piénsese, por ejemplo, en Schiller y Friedrich Schlegel—, y el haber podido elevarse, por primera vez, en el campo de la historia del arte a la gran tricotomía que sintetiza al protomundo, al mundo clásico y al mundo romántico en la unidad del curso de la historia de la humanidad.

Así, el fruto de los años de Heidelberg, la concepción de las *Lecciones de estética,* es, al mismo tiempo, el paso decisivo por el que la construcción sistemática de la dialéctica hegeliana se torna en una filosofía de la historia, el paso por el que la dimensión de la historia, el desarrollo del espíritu en el tiempo comienza a desplegar sus propios derechos sistemáticos frente a la eternizante mirada de la dialéctica filosófica. Görres había escrito: «No hay principio más sacrosanto a defender por la historia, y ninguno ha impuesto ésta al precio de más sangre y muerte contra toda restricción individual, que el de su propio y constante crecimiento sin limitación alguna a través del tiempo ilimitado. También la religión, en su finitud, participa en este crecimiento, quedando incluida en el círculo de la peregrinación de las almas.»

[119] Es algo de la grandeza de la visión görresiana de la historia lo que encontró acogida en el espíritu ordenador de Hegel.

Este resultado de nuestro análisis de las fuentes se puede confirmar también echando una mirada a las *Lecciones de religión,* que, al igual que las de estética, nos han sido transmitidas en la obra hegeliana en una redacción ulterior, pero respecto de las cuales la tradición ha sido algo más favorable, dado que todavía se conserva, en parte, el cuaderno fundamental elaborado al respecto por Hegel en la época de Heidelberg.

En esta primitiva forma de las *Lecciones de religión,* advertimos que no tiene lugar una articulación conceptual tan estricta como la que haría posible el concepto del arte simbólico.

Pero todavía podemos aducir un segundo punto en el cual la constelación de Heidelberg ha proporcionado a Hegel una importante ayuda para la magna realización de su posterior concepción de la historia; y también esta ayuda es, a mi parecer, especialmente debida al encuentro con Friedrich Creuzer. Se trata de la consolidación de su interés por el neoplatonismo. Pues, a este respecto, Creuzer militó ya en el primer decenio del siglo como pionero de tal causa. Si se hojean los primeros volúmenes de los estudios de Daub-Creuzer, aparecidos en Heidelberg en los años 1805 y siguientes, se encontrará en ellos, sobre todo, además de los primeros trabajos programáticos de Creuzer para su *Symbolik und Mythologie* y además de algunos destacables ensayos de teología especulativa de Daub, una serie de estudios y traducciones de escritos de Plotino, que proceden de la pluma de Creuzer. Por entonces había editado, por primera vez, Creuzer el escrito *Sobre lo bello,* y, posteriormente, preparó la gran edición canónica, cuya impresión tuvo lugar en Oxford. Todo esto tiene poco de casual. Porque Creuzer ha tratado de legitimar, ante todo, la idea de su simbólica apelando a Plotino y a otros escritores neoplatónicos. En ellos encontró, en la ulterior elaboración de un motivo platónico, el reconocimiento del he-**[120]-**cho de que son las verdades supremas las que se sustraen a la escritura y al discurso hablado y que, por tanto, sólo pueden ser comunicadas en la forma indirecta de la intuición figurativa. Creuzer sabía bien que el método alegórico consciente que fue cultivado hasta el límite de lo abstruso por los escritores neoplatónicos, no satisfacía al sentido de la simbólica por él buscada, es decir, de aquella gramática secreta del «panteísmo de la fantasía». Pero como quiera que no pudo hallar más antiguos testimonios de la antiquísima verdad de la simbólica, trató de rastrear, a través de estos ulteriores testigos, el resplandor de aquella antigua verdad. Es sabido que las investigaciones de Creuzer en mitología muy pronto experimentaron un total y definitivo descrédito, debido a la aguda crítica de la investigación filológico-histórica, especialmente la de Lobeck[51]. Pero por la defensa que hace Hegel de la mitología de Creuzer en sus posteriores *Lecciones de estética,* advertimos que en la idea de esta investigación late un momento de verdad que la cada vez más prosaica crítica del siglo XIX no acertó a reconocer, y que tampoco el propio Creuzer ha sabido hacer valer, cosa que ahora nosotros podemos constatar citando a Hegel, quien escribe: «Los pueblos, los poetas y los sacerdotes no han tenido efectivamente ante sí los pensamientos universales que están a la base de sus representaciones mitológicas en esta forma de la generalidad, de tal modo, que les hubiese permitido encubrir intencionadamente dichos pensamientos en figuras simbólicas. Pero esto tampoco ha sido afirmado por Creuzer. Si, empero, los antiguos no pensaban con su mitología lo que nosotros vemos ahora en ella, en modo alguno, viene a seguirse de ahí que sus representaciones no sean en sí símbolos y que, por tanto, así tienen que ser tomadas, puesto que los pueblos en el tiempo en que poetizaban sus mitos vivían en estado también poético, y, asimismo, lo más íntimo y profundo de esos mitos no lo traían a conciencia en la forma del pensamiento, sino en **[121]** las figuras de la fantasía, sin separar las representaciones generales abstractas de las imágenes concretas»[52]. Que éste sea realmente el caso, es algo que aquí (Hegel quiere decir: en la Estética) lo hemos «establecido esencialmente». Se advierte cómo parte Hegel de Creuzer y cómo va más allá de él. El propio Creuzer no había superado del todo las ideas que la Ilustración abrigaba acerca de la religión, especialmente las relativas a un saber secreto del sacerdocio, que enmascaraba y ocultaba sus conocimientos. Sólo la decidida acentuación que aporta Hegel, con su idea de la simbólica, pone las cosas en su sitio. Ahora es claro que la forma del pensamiento y del concepto no es algo que sea primero, sino último, algo a lo cual el «panteísmo de la fantasía» no podía aún elevarse. Hegel libera, por primera vez, de sus cadenas racionalistas a la idea que tenía Creuzer de la simbólica. El lenguaje imaginativo de la intuición, lo imponente de la imagen, no es una forma de enmascaramiento o de instrumentación de una verdad ya conocida y conceptualmente establecida. Por el contrario, lo que sucede es más bien que en la forma de la fantasía figurativa alcanza a expresarse algo oscuro y aun falto de conciencia de sí, que luego tendrá que ser elevado al lenguaje del concepto.

---

[51] [4] Cfr. *Der Kampf um Creuzers Symbolik,* ed. E. Howald, Tubinga, 1926.

[52] [5] Hegel, *Aesthetik,* ed. Bassenge, Frankfurt/M., vol. I, páginas 306 y s.

Pero el significado que cobraron los neoplatónicos para Hegel y Creuzer muestra, por lo demás, diferencias características que en el presente contexto debemos considerar. Poseemos un documento autobiográfico, una manifestación de Creuzer en la historia de su vida, en la que nos habla de los comunes intereses que en múltiples aspectos lo vinculaban con Hegel, a propósito de lo cual introduce la ilustrativa observación de que Hegel se había interesado especialmente por Proclo, que, para él, tenía poco sentido. Por entonces, se había proyectado una común edición de Plotino, que más tarde Creuzer llevaría a cabo por sí solo. La referida manifestación indica cómo a propósito del mismo objeto había **[122]** una leve tensión entre el filólogo Creuzer, receptivo y altamente sensibilizado al arte, y Hegel, impulsado por la casi espectral y demoníaca tendencia del pensamiento constructivo. En los días de Creuzer, Plotino —después de que hubiera tenido lugar el grandioso descubrimiento de este pensador para el Occidente en la Academia florentina, gracias a Marsilio Ficino— era todavía un descubrimiento filológicamente arriesgado de un escritor cuya impronta, particularmente no clásica, difícilmente encajaba con el ideal de estilo clasicista y humanista. El ejemplar de la biblioteca de Heidelberg, que yo he utilizado en estos días, contiene un comentario marginal bien característico, escrito por mano moderna, junto a un pasaje donde Creuzer afirma que la forma y el arte de escribir de Plotino «retrocede infinitamente» con respecto al original platónico. Esa nota marginal pone un signo de interrogación y considera que semejante opinión es manifiestamente tan asombrosa como extraña. Hasta tal punto ha adquirido hoy este escritor y pensador de la antigüedad tardía la consideración de un clásico genuino y un gran estilista. Creuzer no supo medir todavía, por así decirlo, toda la envergadura de su descubrimiento. Pero era un descubrimiento. Proclo, por el contrario, por quien opta Hegel, que se entusiasma tanto por su obra que en su *Historia de la filosofía* cree reconocer en Proclo la verdadera culminación y síntesis de toda la filosofía griega, es incluido todavía hoy, y con razón, en la serie de aquellos comentadores neoplatónicos que han sistematizado sincretísticamente y escolastizado la filosofía griega clásica con aplicación y agudeza, pero también con pedantería y con la más abstrusa manía de construcción. Un autor cuya lectura es un verdadero tormento. Pero yo no pretendo afirmar que hayan sido la estancia de Hegel en Heidelberg y el influjo de Creuzer los que impulsaron a Hegel al estudio de Proclo. Es presumible que esto aconteciera ya en Jena, y que Hegel recibiera desde entonces el primer impulso para la particular forma de su propio método filosófico. Esta forma que es la más peculiar de todas **[123]** las dialécticas, por la que el estilo de pensamiento propio de Hegel se distingue indefectiblemente de todas las modalidades contemporáneas de la dialéctica[53]. Pero lo que determinó en Heidelberg el influjo de un pensador entusiasmado por la filosofía neoplatónica fue, según parece, la aplicación que hizo Hegel del esquema triádico a la historia, y, sobre todo, a la historia del arte. Qué grandiosa paradoja: el pedante vástago tardío del pensamiento antiguo como propulsor del último gran sistemático de la metafísica occidental y como precursor de aquel giro del pensamiento filosófico hacia la historia que había de enclavar, en definitiva, a la propia filosofía hegeliana en el espíritu del siglo de la historia, el siglo XIX. En mi opinión, sólo así puede contemplarse, en toda su trascendencia sistemática, el influjo de Creuzer, del que Hegel da testimonio.

Hegel debe agradecer a Creuzer no solamente el sintetizador concepto que subordina sistemáticamente al mundo del arte bello, el mundo que precede al arte griego, incardinándolo en el contexto de una historia universal del arte. El concepto de lo simbólico, por el contrario, expresa además lo que Hegel había pensado desde siempre sobre la relación entre arte, religión y filosofía. Pero ahora este concepto de lo simbólico cobra asimismo, en su universal aplicación, una coloración histórica. Pues desde siempre había pensado Hegel en dicho concepto de lo simbólico la relación de inadecuación entre la finitud de la apariencia y la infinitud del espíritu. Esta relación de inadecuación, que es necesaria allí donde lo infinito deviene indudable en algo finito, significa, empero, para Hegel la limitación insuperablemente impuesta a esta figura del espíritu. Pues ahora enseña Hegel que también en esta relación de los conceptos hay verdad, en la medida en que es una relación histórica. El arte pertenece como totalidad al pasado, precisamente **[124]** porque como totalidad es simbólico. Ya no es el modo supremo de expresar la verdad del espíritu, toda vez que el cristianismo y la penetración especulativa por el concepto filosófico han traído al mundo una nueva y más entrañable forma de verdad. La forma del arte sigue siendo forma de la representación externa y, por consiguiente es, como totalidad, pasado, aun cuando no en su constante posibilidad de ser más y más cultivado. La doctrina hegeliana del carácter pretérito del arte en general, una de aquellas

[53] [6] Una interpretación filosófica de Proclo la debemos entretanto a Werner Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (1965). Allí, página 5, nota 26, es tomada en consideración por el autor una investigación propia de la recepción de Proclo.

atrevidas tesis por las que su sistemática oscila tan extrañamente entre el despotismo del concepto y la nitidez de la intuición, ha logrado acreditarse, pues constituye el fundamento sobre la base del cual la filosofía del arte se ha tornado en una genuina historia del arte. No sólo la época que antecede al tiempo griego escapa, por hablar con Creuzer, al concepto y se vuelve a la intuición. Toda la historia del arte está separada de la verdad del concepto. Forma parte, como todas las demás figuras históricas del espíritu, de las prefiguraciones del espíritu uno y único, consciente de sí mismo, que se consuma para Hegel en el concepto filosófico. Pero la tesis de que en todas estas prefiguras hay verdad y el hecho de que en la magna exaltación que hace Hegel de la pretensión del concepto filosófico se acusa y se plasma, no obstante, una poderosa herencia de intuición histórica adquirida, son indicios de que la huella de Heidelberg no se ha borrado en este despótico espíritu de la filosofía.

[125]

Capítulo V
HEGEL Y HEIDEGGER[54]

Probablemente no fue Heidegger el primero en formular la teoría de que Hegel representa la culminación de la metafísica occidental. Demasiado claramente queda escrito en el lenguaje de los hechos históricos que la tradición de dos mil años que conformó la filosofía occidental llegó a su fin con el sistema de Hegel y con su repentino colapso a mitad del siglo XIX. No poca evidencia de esto se encuentra en el hecho de que la filosofía ha sido, desde entonces, una cuestión puramente académica, o, dicho de otra manera que sólo autores de fuera de la academia, tales como Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, junto con los grandes novelistas de los siglos XIX y XX, han logrado ampliar la conciencia de la época y satisfacer la necesidad de una visión filosófica del mundo. Pero cuando Heidegger habla de la culminación de la metafísica occidental con Hegel, no se refiere sólo a un hecho histórico. Al mismo tiempo está formulando una empresa a la que da el nombre de «superación» [*Ueberwindung*] de la metafísica. En esta formulación de la tarea no sólo se alude con la palabra metafísica a la última figura de ella que advino a la existencia y luego colapsó con el sistema del **[126]** idealismo absoluto de Hegel, sino a la inicial fundación de la metafísica, merced al pensamiento de Platón y Aristóteles y a la configuración básica de la misma que perdura a través de todos sus avatares hasta los tiempos modernos, y que todavía proporciona, además, los fundamentos de la ciencia moderna. Pero justamente por esto, la superación de la metafísica no significa un mero dejar tras nosotros divorciándonos de ella, la antigua tradición del pensamiento metafísico. Por el contrario, superación [*Veberwindung*] significa más bien, al mismo tiempo, como delata el inimitable estilo heideggeriano de pensar el lenguaje, «sobreponerse a la metafísica» [*Veberwindung der Metaphysik*]. Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condolemos el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente nuestro propio ser. Nos «quedamos con» el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hayamos «sobrepuesto» a él. Esto es especialmente adecuado para Hegel, con quien hay que «quedarse» de una manera particular.

La enunciación de que Hegel representa la culminación de la metafísica comporta una particular ambigüedad que, de hecho, caracteriza la particular posición que ocupa Hegel en la historia del pensamiento occidental, ¿Es el final? ¿Es la culminación? ¿Es esta culminación o este final la culminación del pensamiento cristiano en el concepto de filosofía, o es el fin y disolución de todo lo cristiano en el pensamiento de la época moderna? La exigencia de la filosofía de Hegel contiene en sí misma una inmanente ambigüedad que es, a su vez, responsable del hecho de que la figura de este pensador cobre el sentido histórico con que se nos presenta. ¿Ve la filosofía de la historia en la cual llega a su autoconciencia la libertad como esencia del hombre, el fin de la historia **[127]** en esta autoconciencia de la libertad? ¿O es que alcanza finalmente la historia su propia esencia en la medida misma en que solamente con la conciencia a de libertad de todos, vale decir, con esta conciencia revolucionaria o cristiana, se torna la historia en lucha por la libertad? ¿Es la filosofía del saber absoluto —que Hegel caracteriza como el estado de la filosofía al fin conquistado por el pensar — el resultado del gran pasado histórico del pensamiento, de suerte que finalmente todos los errores quedan tras nosotros? ¿O es un primer encuentro con la totalidad de nuestra historia tal que en adelante la conciencia histórica nunca nos dejara de su mano? Y cuando Hegel, a propósito de la filosofía del concepto absoluto, habla del carácter pretérito del arte, este sorprendente y provocador aserto resulta también ambiguo. ¿Está diciendo con ello que el arte no tiene ya tarea alguna ni la volverá a tener nunca? ¿O quiso significar que el arte, al contraponerse al punto de vista del concepto absoluto, es pretérito porque en su relación al concepto del pensamiento siempre fue algo

[54] [*] Este ensayo se publica aquí por primera vez. Versión castellana de Teresa Orduña y Manuel Garrido.

pretérito y siempre lo será? En este caso, el carácter pretérito de arte sería sólo la manera especulativa de expresar la contemporaneidad que lo caracteriza: no está sujeto a la ley del progreso a la manera en que lo está el pensamiento especulativo, que sólo se acerca a sí mismo a lo largo del camino histórico de la filosofía. De este modo, la ambigua fórmula de Heidegger sobre la consumación de la metafísica, nos conduce finalmente a una ambigüedad común a Hegel y Heidegger, que puede condensarse en la cuestión de saber si la mediación comprehensiva de toda concebible vía del pensamiento que Hegel emprendió, pudo o no demostrar necesariamente la vanidad de todo intento de romper el círculo de reflexión en que el pensamiento se tensa a sí mismo. ¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en la esfera mágica de la infinidad interna de la reflexión?

[128]

1

La secreta presencia que caracterizó al pensamiento de Hegel, a lo largo del periodo en que pareció olvidado, y que impregna la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, revela que la figura de su pensamiento es irrepetible. Esto encuentra su confirmación no sólo en el retorno explícito al estudio de su pensamiento que tuvo lugar primero en Italia, Holanda e Inglaterra, pero también posteriormente en la Alemania del siglo XX en la forma del neo-hegelianismo académico; o bien, por otra parte, en la transformación de la filosofía en política o en la crítica neomarxista de la ideología. Sin duda, en el periodo posterior a Hegel la filosofía tomó formas nuevas, pero se trataba siempre de la crítica a la metafísica que suministró la conciencia de propia identidad al positivismo, a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a la fenomenología, o al análisis del lenguaje. En el campo más propio de la metafísica, Hegel no tuvo un solo seguidor. A Heidegger quedó reservado, como por lo demás ya intuía, el pensamiento hegelianizante que latía en el seno del neokantismo que agonizaba, ser él quien llevase personalmente a cabo la tarea de transformar en filosofía la última y más potente forma de pensamiento neokantiano, vale decir, la fenomenología de Husserl; o, por medir con otro patrón la misma verdad, la irrupción de Heidegger vino a significar que había que despertar por fin del sueño husserliano de la filosofía como ciencia estricta. Con ello el pensamiento de Heidegger ronda las cercanías de la filosofía de Hegel. Ciertamente medio siglo —éste ha sido el tiempo que el pensamiento de Heidegger ha ejercido su influencia sobre nosotros— no basta para asegurarle un rango permanente en la historia universal. Pero aunque no es to-**[129]**-talmente descaminado situar la obra filosófica de Heidegger en la serie de los grandes clásicos del pensamiento y aproximarlo a Hegel, existe, no obstante, una cierta documentación negativa en contra: así como el pensamiento de Hegel dominó completamente por un periodo de tiempo en Alemania y desde aquí posteriormente en Europa, para después colapsar por entero a mediados del siglo XIX, así también Heidegger ha sido por un periodo largo el pensador dominante entre sus contemporáneos en la escena alemana; y así también hoy es total el apartamiento de él. Hoy todavía estamos esperando a un Karl Marx que rehúse, aun siendo adversario suyo, tratar al gran pensador como a un perro muerto.

La cuestión que aquí hay que formular, debe ser tomada muy en serio: ¿Debemos situar el pensamiento de Heidegger en los límites del imperio del pensamiento de Hegel como lo está, por ejemplo, el pensamiento de todos los jóvenes hegelianos o críticos neokantianos de Hegel, desde Feuerbach y Kierkegaard a Husserl y Jaspers? ¿O, en definitiva, todas las correspondencias que el pensamiento de Heidegger muestra innegablemente con el pensamiento de Hegel prueban precisamente lo contrario: a saber que su formulación es lo bastante comprehensiva y radical para no haber omitido nada de aquello por lo que Hegel se pregunta y al mismo tiempo haberlo preguntado todavía con más profundidad? Si esto último fuese lo correcto, tendríamos que alterar la imagen que nos hemos fijado del lugar que ocupa Hegel en la historia del movimiento del Idealismo como un todo: por un lado, se le vería ocupar a Fichte una posición más independiente; por otro, los presentimientos de Schelling se verían cumplidos y ciertas verdades emergerían del desesperado atrevimiento de Nietzsche.

Entonces, dejaría de parecernos extraordinario que uno de los sucesos más asombrosos de la literatura mundial, el descubrimiento en el siglo XX de uno de los más grandes poetas alemanes, Friedrich Hölderlin, hiciera época en el pensamiento de Heidegger. Hölderlin, que padeció la desgracia como poeta y como hombre, fue, como se **[130]** sabe, amigo íntimo de Hegel desde los días comunes de su juventud, y aun cuando la escuela romántica de los poetas alemanes y,

posteriormente, un Nietzsche y un Dilthey mostraron por él cierta predilección y admiración, es sólo en nuestro siglo cuando adquirió permanentemente su legítimo lugar al lado de los más grandes poetas alemanes. El hecho de que también alcanzase a ocupar una posición clave en el pensamiento de Heidegger, confirma de una forma harto sorprendente que Hölderlin es, extrañamente, un contemporáneo retrasado de nuestro siglo, y pone, por otra parte, de relieve que una confrontación del pensamiento de Heidegger con la filosofía de Hegel no es ni un capricho ni una invención.

Es bien manifiesto con qué persistencia el pensamiento de Heidegger gira en torno al de Hegel y cómo ha continuado Heidegger, hasta nuestros días, buscando nuevas formas de delimitar su propio pensamiento respecto del hegeliano. Ciertamente, con ello se revela la vitalidad de la dialéctica de Hegel, un método que se reafirma, una y otra vez, contra el procedimiento fenomenológico de Husserl y Heidegger hasta desplazarlo en un grado tal que la cuidadosamente cultivada artesanía fenomenológica ha sido harto rápidamente olvidada por la conciencia del tiempo y se ha dejado de practicar. Pero se trata de algo más, se trata de la cuestión que muchos han planteado al último Heidegger: a saber, cómo puede seguir manteniendo contra la «filosofía del espíritu» de Hegel su convincente crítica del idealismo de la conciencia, que alumbró, con *El Ser y el Tiempo,* una nueva era en filosofía. Ello parece tanto más cuestionable cuanto que el propio Heidegger, al pensar después de la «vuelta» [*Kehre*], abandona por su parte su concepción trascendental del yo y la fundamentación del planteamiento de la pregunta por el ser en la comprensión ontológica del *Dasein.* ¿No se mueve necesariamente con esto en una nueva cercanía de Hegel, quien ha mantenido precisamente que la dialéctica del espíritu trasciende las figuras del espíritu subjetivo la conciencia y la autoconciencia? Además, en opinión de todos los que tratan de **[131]** precaverse de las exigencias del pensamiento de Heidegger, hay un punto en especial en donde éste parece converger, una y otra vez, con el idealismo especulativo de Hegel. Ese punto es la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica.

Ello no es, ciertamente, casual coincidencia. Parece ser un rasgo fundamental de la conciencia filosófica del siglo XIX, el que no se la pueda concebir separada de la conciencia histórica. Claramente, tras este hecho subyace la gran ruptura con la tradición del mundo de los estados de Europa ruptura que tuvo su origen en la Revolución francesa. El radical intento de la Revolución de hacer de la fe en la razón que alentaba el movimiento de la Ilustración la base de la religión, el estado y la sociedad, tuvo el efecto contrario de introducir la conciencia del condicionamiento histórico y el poder de la historia en la conciencia general, como la gran instancia en contra que rechazó definitivamente los presuntuosos excesos del «nuevo comienzo» absoluto de la Revolución. La conciencia histórica que surgió entonces exigía también de la pretensión de la filosofía al conocimiento, una prueba de legitimidad. Todo intento filosófico de añadir algo peculiar, por nuevo que sea, a la tradición del pensamiento greco-cristiano, ahora tiene que proporcionar una justificación histórica de sí mismo, y un intento donde esta justificación falte, o sea, inadecuada, carecería, necesariamente, de poder de convicción para la conciencia general. En particular, esto fue algo dolorosamente consciente para Wilhem Dilthey, el pensador del historicismo.

Desde esta perspectiva, la manera comprehensiva y radical en que Hegel llevó a cabo la autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores Unió naturaleza e historia bajo el imperio del omni-abarcante concepto de *logos* que en tiempos anteriores los griegos habían exaltado como fundamento de la Filosofía Primera. Si la vieja teodicea, todavía en la era de la Ilustración, al considerar al mundo como creación de Dios, apelaba a la **[132]** racionalidad matemática de los sucesos de la naturaleza, Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal. Así como los griegos os habían enseñado que el *logos* o *nous* era la esencia y el fondo del universo en oposición al desorden y a la irracionalidad del mundo sublunar, Hegel nos enseña ahora que la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las horribles contradicciones que nos muestra el caos de la historia y del destino humano. Así, lo que con anterioridad se había dejado a la fe y a la confianza en la Providencia, por ser ésta inescrutable para la percepción y el conocer humano, ahora lo trae Hegel al reino del pensamiento.

El mágico instrumento que permitió a Hegel descubrir, en el inquieto torbellino de la historia humana, una necesidad tan convincente y racional como la que en, tiempos antiguos y también en la era de la nueva ciencia natural ofrecían el orden y la legalidad de la naturaleza, fue la dialéctica. Como punto de partida tomó Hegel aquí la antigua concepción de la dialéctica, cuya esencia consistía en la acentuación de las contradicciones. Pero mientras la antigua dialéctica sólo pretendía llevar a con la elaboración de tales contradicciones, un trabajo preparatorio para el conocimiento, Hegel transformó esa tarea propedéutica o negativa de la dialéctica en una positiva. El sentido de la

dialéctica, para Hegel reside precisamente en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una verdad superior que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones.

Lo que Hegel nos brinda aquí se expresa hermosamente en la transformación semántica que cobra para él el concepto de *Aufhebung.* La *Aufhebung* [= negación, superación o sublimación] tiene primero un sentido negativo. Especialmente, cuando se demuestra que algo es contradictorio, su validez queda *aufgehoben* que es tanto como decir, cancelada o negada. Para Hegel, sin embargo, el significado de *Aufhebung* se transforma para implicar la preservación de todos los elementos de verdad **[133]** que se hacen valer en las contradicciones e, incluso, una elevación de estos elementos a una verdad que circunda y une a todo lo verdadero. De esta manera, la dialéctica se convierte, frente a las unilaterales abstracciones del entendimiento, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina.

La dialéctica de la historia de Hegel deriva de la particular problemática que acuña la conciencia social del decadente siglo XIX y en especial la juventud académica, agitada como estaba por el impacto de la Revolución francesa. Los efectos de la emancipación del Tercer Estado desencadenados por la Revolución francesa, afectaron en Alemania a la infortunada situación del Imperio germano cuya constitución hacía ya largo tiempo que era tenida por arcaica. Así, ya en los años de estudio de Hegel en Tübingen, la generación joven había apelado a la posibilidad de una nueva identificación con lo universal en todos los terrenos, tanto en el ámbito de la religión cristiana como en la realidad sociopolítica.

El modelo que el joven Hegel consideró básicamente representativo de esta identificación con lo universal era un ejemplo de alienación extrema: el abismo que se abre entre el criminal y el orden jurídico. El hostil enfrentamiento que representa el orden jurídico, al exigir el castigo para el criminal perseguido, le parece ser a Hegel el paradigma de todas las divisiones que agitaban esa era decadente tan necesitada de rejuvenecimiento. Ahora bien, desde el punto de vista de Hegel, la esencia del castigo está en considerarlo como restauración del orden justo. Reconoce que, incluso para aquel al que se le aplica, la naturaleza propia del castigo y la significación legal de éste, no consiste en la hostilidad que la autoridad pe-**[134]**-nal muestra hacia el criminal. Por el contrario, sólo cuando el criminal acepta su castigo se realiza el propósito de éste y se satisface la justicia. Esta aceptación devuelve al criminal a la vida en la comunidad jurídica. De este modo, el castigo, de la fuerza hostil que había representado, se trasforma en la restauración de la unidad. Y eso, precisamente, es la reconciliación de la ruina, espléndida formulación con la que Hegel expresa la esencia universal de este suceso.

Sin duda, la línea de pensamiento de Hegel sobre el castigo surge en respuesta a un particular problema teológico: la cuestión de cómo puede conciliarse el perdón de los pecados con la justicia divina; y así apunta especialmente al significado interno de las relaciones entre fe y gracia. El fenómeno con ello ilustrado de una conversión o vuelta desde la enemistad a la amistad tiene aquí, empero, significación universal. Es el problema de la alienación del yo y su superación, que Friedrich Schiller fue el primero en plantear en su *Cartas sobre Estética*, al que Hegel asigna un papel central y que Karl Marx, posteriormente, aplicará a la praxis. Hegel ve en la razón, que concilia todas las contradicciones, la estructura universal de la realidad. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es otro y, de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando la estructura de la dialéctica, que, como forma constitutiva universal del ser, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su Lógica, una explicación sistemática.

[135]

2

La composición arquitectónica de la *Lógica* de Hegel, en los tres estratos de Ser, Esencia y Concepto, que suministran la estructura conceptual y formal del retorno del espíritu a sí mismo,

ratifica convincentemente lo que Heidegger, ya en sus primeros años, había dicho de Hegel: que es el más radical de los griegos. No se trata tan sólo de que en las partes fundamentales de la *Lógica* se acuse profusamente el resplandor de los estratos de origen griego, del lecho platónico-aristotélico especialmente en la «Lógica de la Esencia» y del lecho presocrático-pitagórico en la «Lógica del Ser»: el principio mismo de construcción de la obra entera revela también, hasta en palabras y conceptos, la herencia de la dialéctica eleático-platónica. Son expresamente los opuestos los que constituyen el principio motor del automovimiento del pensamiento Y la consumación de este movimiento, la total autotransparencia de la Idea y, en última instancia, del espíritu —representa por así decirlo, el triunfo de la razón sobre toda resistencia de la realidad objetiva Así, también esta caracterización de Heidegger posee en sí una ambigüedad radical: cuando Hegel piensa a la razón como efectiva y victoriosa, no sólo en la naturaleza, sino también en el ámbito del mundo humano e histórico, esto constituye la radicalización del pensamiento metafísico griego sobre el mundo. Pero esta extrapolación radical del *logos* puede ser también considerada, desde el punto de vista de Heidegger, como una expresión de ese olvido del ser hacia el cual tiende inconteniblemente, desde sus orígenes riegos, la esencia moderna del saber que se sabe a sí mismo y de la voluntad que se quiere a sí misma.

A esta luz, la autoconciencia histórica de Heidegger se nos aparece como la más extrema contrapartida posi-**[136]-**ble al proyecto del saber absoluto y de la plena autoconciencia de la libertad que se encuentra a la base de la filosofía de Hegel. Pero precisamente este hecho sugiere aquí nuestro interrogante. Como es sabido, Heidegger piensa que el rasgo unificador en la historia de la metafísica, que configura el pensamiento occidental en su desarrollo desde Platón a Hegel, es su creciente olvido del ser. Mientras el, ser del ente se erija en objeto de la pregunta metafísica, el ser en sí mismo no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el ente que constituye el objeto de nuestro conocimiento y nuestros enunciados. El paso exigido por Heidegger para retroceder más atrás de este comienzo del pensamiento metafísico no puede, si hemos de ser fieles a la intención ese dicho pensamiento, ser considerado como metafísico. Retroceder hasta más atrás e Platón y Aristóteles tal y como lo hace la Lógica de Hegel en su primera parte, «La Lógica del Ser» podría ser aún interpretado como una especie de preliminar de la metafísica. Pero ya la acerba polémica de Nietzsche contra él platonismo y el cristianismo y su descubrimiento de la filosofía en la «época trágica de los griegos» evoca el presentimiento de un mundo anterior de pensamiento. Al reformular nuevamente el planteamiento de la pregunta por el ser, Heidegger trata de elaborar los medios conceptuales que puedan dar concreción a este presentimiento.

Como es sabido, Heidegger tomó aquí como guía el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo: y, por supuesto, hay algo así como un motivo antigriego que se extiende desde el decidido requerimiento de Lutero a los cristianos para que abjuren de Aristóteles, a Gabriel Biel y Meister Eckart, y también alas profundas variaciones de San Agustín sobre el misterio de la Trinidad; este motivo antigriego nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla que constituyen lo más elevado del encuentro con Dios en los relatos del Antiguo Testamento. El principio griego del *logos* y el *eidos*, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva, como **[137]** una enajenadora violencia impuesta al misterio de la fe. Todo esto está operando en el nuevo planteamiento que suscita Heidegger de la cuestión del ser, y arroja luz sobre su famosa alusión a la «superficialidad de los griegos». Pero ¿es casualidad que sólo ahora, cuando la metafísica ha llegado al final y nos encontramos en el umbral de una era de ascendente positivismo y nihilismo, se hagan conscientes al pensamiento otras profundidades que antaño fulgieron, bajo la cobertura del logos, al claroscuro del alba presocrática? Las palabras de Anaximandro, que le parecieron a Schopenhauer una versión griega del pensamiento indio y que, en cualquier caso, él tomó como anticipación de su propio pensamiento, parecen ahora sonar como una anticipación del carácter temporal del ser que Heidegger formula como la «presencia». ¿Es esto casualidad? Me parece difícil escapar a la reflexión que se nos impone al observar la autojustificación histórica de Heidegger y su retorno a la cuestión del ser: a saber, que semejante retorno al principio, no es por sí mismo un principio, sino más bien se hace posible por la mediación de un fin. ¿Se puede pasar por alto el hecho de que el nacimiento del nihilismo europeo, el cacareo del positivismo y, con ello, el fin del «mundo verdadero» que ahora definitivamente, «se torna en fábula» constituyen la mediación determinadora del paso que da Heidegger al retrotraer su pregunta más allá de la metafísica? ¿Y puede darse con este «paso hacia atrás» un salto que arranque del nexo de mediaciones del pensamiento metafísico? ¿No es siempre la historia continuidad? ¿Un llegar a ser en el perecer?

Ciertamente, Heidegger no habla nunca de una necesidad histórica parecida a la impuesta por Hegel, en su construcción de la historia universal, como razón en la historia. Para Heidegger la historia no es el pasado que se ha recorrido completamente, en el cual el mismo presente se encuentra en la totalidad de lo que ha sido. Con toda intención evita Heidegger en sus últimos trabajos las expresiones «Historia» [*Geschichte*] e «historicidad» [*Geschichtlichkeit*], que desde Hegel habían do-**[138]-**minado la reflexión sobre el fin de la metafísica y que nosotros asociamos con la problemática del relativismo histórico. En su lugar, habla de «destino» [*Geschik*] y «nuestro ser predestinado» [*Geschicklichkeit*] como si quisiera subrayar el hecho de que aquí no se trata de una cuestión de posibilidades de autoaprehensión de la existencia humana, de una cuestión de conciencia histórica y autoconciencia sino de aquello que le es destinado al hombre y por lo cual éste está a tal extremo determinado, que toda autodeterminación y toda autoconciencia le quedan subordinadas.

Heidegger no manifiesta la pretensión de que el pensamiento filosófico pueda concebir la necesidad de este curso que toma la historia, Sin embargo, cuando piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna. Mas aún: si la metafísica es entendida como un olvido del ser y la historia de la metafísica hasta su disolución, como el creciente olvido del ser, necesariamente se revelará al pensamiento que así piensa que lo que ha sido olvidado habrá de tornar. E incluso resulta evidente en ciertos giros de Heidegger [por ejemplo, «presumiblemente de repente» (*jäh vermutlich*)], que se da una conexión entre el aumento del olvido el ser y a expectación de esa venida o epifanía de ser, que parece asemejarse a la de una inversión dialéctica.

En la apertura al futuro, que sustenta todo proyectar humano, parece operar una especie de autojustificación histórica: la radical agudización del olvido del ser, tal y como es consumada en la era de la tecnología, justifica ante el pensar la expectativa escatológica de una inversión que, por detrás de todo cuento es producido y reproducido, permita que se vea aquello que es.

Debe admitirse que semejante autoconciencia histórica no es menos omni-abarcante que la filosofía del Absoluto de Hegel.

[139]

3

Al mismo tiempo, esto sugiere una nueva cuestión: ¿hay que llevar, efectivamente el principio de la dialéctica hegeliana hasta la extrema consecuencia que se oculta en a autotransparencia de la idea en la autoconciencia del espíritu? Si el ser considerado como lo inmediato indeterminado constituye el punto de partida de la Lógica, entonces, ciertamente, queda establecido el sentido del ser como «determinación absoluta». Pero ¿no es rasgo constitutivo de la autorreferencialidad dialéctica del pensamiento filosófico el que la verdad no sea un resultado que se pueda disociar del proceso que nos condujo a ella, sino que más bien es la totalidad de ese proceso y del camino que llevó al resultado, y no otra cosa? Apremia, por supuesto, la tentación de evitar la autoapoteosis del pensar entrañada por la idea de verdad de Hegel, negándola explícitamente y contraponiéndole tal como hace Heidegger, la temporalidad y la finitud de la existencia humana o la contradicción, como hace Adorno, cuando afirma que el todo no es lo verdadero sino lo falso. Pero se podría preguntar si con ello se hace justicia a Hegel. Las ambigüedades, que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron, tienen, en definitiva, una significación positiva: nos previenen de pensar el concepto del todo y, en última consecuencia, por tanto, el concepto de ser, en términos de total determinación.

Por el contrario, la síntesis omni-abarcadora que el idealismo especulativo de Hegel pretende cumplir, contiene una tensión no resuelta. Esta tensión se refleja en el oscilante sentido que exhibe la palabra «dialéctica» en Hegel. Pues, por una parte, la «dialéctica» puede caracterizar el punto de vista de la razón, que es capaz **[140]** de percibir, en todas las oposiciones y contradicciones, la unidad de la totalidad y la totalidad de la unidad. Pero, por otro lado, la dialéctica, de acuerdo con el significado de la palabra en la antigüedad, es también pensada como la elevación de las contradicciones a un punto fijo de contradictoriedad, o, dicho de otra manera, como la elaboración de las contradicciones que sumergen al pensamiento en el abismo de la charla sin sentido, aun cuando, desde la perspectiva de la razón, las contradicciones coexistan en una unidad llena de tensión. De vez en cuando, a fin de subrayar esta diferencia, Hegel se refiere al punto de vista de la

razón como «lo especulativo» (en el sentido de lo «positivo-racional») y entiende por dialéctica el carácter de consumación del proceso de demostración filosófica: la explicitación de los contrarios, que están implícitos y superados en lo que es positivo-racional. Evidentemente, en la raíz de esto hay una doble orientación: por una parte, está la confianza de Hegel en el ideal de método del pensamiento objetivador, ideal que se elevó al nivel de la autoconciencia del método en Descartes y que alcanza su cima en el panmetodismo lógico de Hegel. Por otra parte, sin embargo, está la experiencia concreta de la razón que precede a este ideal metódico de la demostración filosófica, abriéndole su posibilidad y su tarea. Hemos tropezado ya con esta experiencia en el poder de «reconciliación de la ruina». Pero también se encuentra evidencia adicional de su importancia en el desarrollo que da Hegel a su *Lógica:* la totalidad de las determinaciones del pensamiento, la totalidad dialéctica de las categorías, presupone la dimensión del pensamiento mismo, que Hegel designa con el singular monoteístico «lo lógico». Si Heidegger ha afirmado, en cierta ocasión, que un pensador piensa siempre y solamente lo Uno, esta proposición, ciertamente, puede encontrar su aplicación en Hegel, quien vio en todo la unidad de lo especulativo y lo racional y dijo, como es sabido, de los enigmáticos aforismos de Heráclito, en los cuales se dan múltiples variaciones de este principio especulativo de unidad, que **[141]** no hay ni uno sólo que él no haya incorporado a su *Lógica.* La maestría con que sabe Hegel, al investigar la tradición histórica de la filosofía, descubrir, una y otra vez, en todas partes lo Uno, guarda un notorio y victorioso contraste con la despótica altanería de juez con que pretende haber señalado las limitaciones del pensamiento anterior y establecido la «necesidad» en la historia de la filosofía, esta odisea del pensamiento. Por esta razón, sucede con frecuencia que sólo se necesita forzar levemente las interpretaciones que hace Hegel de la historia de la filosofía, para dejar patente y fuera de duda el contenido especulativo y positivo-racional del pensamiento que lo antecedió.

En el caso de Heidegger, las cosas no son muy diferentes. Ciertamente, la historia de la metafísica se articula en su pensamiento como «el destino del ser» *(Seinsgeschick),* que determina un presente y un futuro. Y, de acuerdo con su necesidad interna, esta historia, la historia del olvido del ser, se encamina hacia su radical agudización, aunque Heidegger ve también el creciente influjo del comienzo, que nos sobreviene en la *physis* de Aristóteles, en el enigma de la *analogia entis,* en la «sed de existencia» de Leibniz, en el «fundamento en Dios» de Schelling y, por tanto, también finalmente en la unidad de lo especulativo y lo racional en Hegel.

Hay un testimonio externo de la libertad que Hegel fue capaz de mantener frente a su propio método, así como también de la proximidad de Heidegger a Hegel, a pesar de su crítica a éste por ser demasiado «griego»: la relación que ambos guardan con el espíritu especulativo de la lengua alemana. Después de transcurrido un siglo y medio, nos hemos ido acostumbrando a la forma en que Hegel utiliza el idioma alemán para desarrollar sus conceptos. El lector educado en el pensamiento histórico y filosófico encuentra a cada paso el poder contagioso de su lenguaje en las décadas de pensamiento en que Hegel continuó prevaleciendo. La presencia real que tiene Hegel en el lenguaje de sus contemporáneos no consiste en unos pocos conceptos raquíticos tales como **[142]** tesis, antítesis y síntesis o como espíritu subjetivo, objetivo y absoluto; ni menos aún en las numerosas aplicaciones esquemáticas que se han hecho de estos conceptos, durante la primera mitad del siglo XIX, en los más diversos campos de investigación. Por el contrario, es la fuerza real de la lengua alemana y no la precisión esquemática de tales conceptos artificialmente formulados, lo que presta un vital aliento a la filosofía de Hegel. De ahí que sus primeras traducciones a los más importantes lenguajes culturales no aparecieran antes de este siglo —traducciones, por cierto, que sin el adicional recurso al texto original alemán sólo medianamente logran comunicar el curso del pensamiento de Hegel. Las potencialidades lingüísticas de estos lenguajes no permiten una duplicación directa de los múltiples significados contenidos en términos conceptuales, tales como *Sein* y *Dasein* (ser y existir), *Wesen* y *Wirklichkeit* esencia y realidad), *Begriff* y *Bestimmung* (concepto y determinación). Pensar en su posible traducción inevitablemente nos extravía en el horizonte conceptual de la escolástica y su más reciente historia de los conceptos. En modo alguno puede captarse con las coberturas verbales de una lengua extraña la fuerza especulativa que subyace en las connotaciones de las palabras alemanas y su vasto y variado campo de significado.

Tomemos, por ejemplo, una proposición como aquella con la que comienza el segundo volumen de la *Lógica* de Hegel, proposición que Heidegger, en su ancianidad, discutió con sus tampoco ya jóvenes discípulos con ocasión de la celebración del Quinto Centenario de la Universidad de Freiburg: «*Die Wahrheit des Sein ist das Wesen*» [La verdad del ser es la esencia]. Semejante proposición puede ser entendida como el retorno en sí mismo del Ser inmediato y el tránsito que va

desde el Ser a la metafísica de la Esencia —y esto sería incluso correcto en el sentido de Hegel. La filosofía de Platón y Aristóteles, que está basada en el *logos,* surge de la inconclusión del «ser» parmenídeo y realiza el tránsito a la esfera de la reflexión, donde los conceptos clave son **[143]** esencia y forma, sustancia y existencia. Y la historia que expone Hegel de la filosofía antigua aquí, de hecho, representa una especie de comentario a esta transición que va del pensamiento presocrático al platónico y aristotélico. Sin embargo, ninguno de los términos conceptuales de esta proposición, ni *Wahrheit,* ni *Sein,* ni *Wesen,* se restringe al horizonte conceptual de la metafísica, la cual, en conceptos latinos y tras su subsecuente elaboración y diferenciación, proporciona el fundamento lingüístico para la traducción de Hegel en italiano, español, francés e inglés. La traducción «v*eritas existentiae est essentia»* expresaría un absoluto sinsentido. Se olvidaría en ella el movimiento especulativo expresado en las palabras alemanas vivas y las relaciones que guardan entre sí. Con la palabra *«Wahrheit»* [verdad], de *«Wahrheit des Seins»* [verdad del ser] se oyen una multiplicidad de cosas que no están implicadas por *veritas:* autenticidad, patencia, legitimidad, verificación, etc. Del mismo modo, *«Sein»* [ser] definitivamente no es existencia [*Existenz*] ni es ser-ahí [*Dasein*], ni ser algo en particular *(Etwassein),* sino precisamente, es *Wesen* [esencia], mas en un sentido en que ambos, *Sein* y *Wesen* tienen el carácter temporal de verbos que se han nominalizado, pero que, al mismo tiempo, evocan el movimiento capturado en el *«Anwesen»* [presencia] de Heidegger. No en vano Heidegger seleccionó esta proposición para su discusión sobre Hegel. Pues lo hizo con la intención evidente de comprobar si Hegel deja de escucharse a sí mismo, y en su lugar introduce, dentro de la lógica metódicamente rigurosa del desarrollo dialéctico, lo que el lenguaje le sugiere y revela como percepción más profunda. Está claro que si se deja hablar al lenguaje y se escucha lo que dice, no solamente se oye algo distinto de lo que Hegel fue capaz de conceptualizar en el todo de su dialéctica, en la *Lógica,* pues, inmediatamente salta a la vista el hecho de que la proposición en cuestión no es tanto un enunciado sobre la *esencia* [*Wesen*], sino que más bien habla el lenguaje de la esencia misma.

[144] Difícilmente puede evitarse que después de escuchar esta interpretación alguien diga que el que esto escribe «heideggerea» o, para utilizar la expresión de los años 20, «heideggeriza». Pero, con la misma justificación, quien realmente se sienta cómodo con el idioma alemán puede volver a Meister Eckhard, Jakob Böhme, Leibniz o Franz von Bader, para corroborar la opinión que estoy exponiendo.

Tomemos un ejemplo de Heidegger, que viene a ser como una réplica del de Hegel: *«Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz» (La «esencia» del «ser-ahí» reside en su existencia).* Es sabido que Sartre intentó utilizar, en el sentido tradicional, esta proposición de tradicional resonancia para los propósitos del existencialismo francés y, al hacerlo así, provocó la crítica recusación de Heidegger. Éste se apresura a señalar que en el texto de *Ser y Tiempo*, la palabra *«Wesen»* [esencia] iba entre comillas, lo que debía dar a entender al lector atento que no se la tomaba aquí en el sentido tradicional de *essentia*. *Essentia hominis in existentia sua consistit* no es realmente un pensamiento de Heidegger, sino a lo sumo de Sartre. Hoy nadie duda de que ya entonces Heidegger consideró a *Wesen* como la forma verbal, temporal de *Sein* [ser], y que vio en *Sein* lo mismo que en *Wesen*, la temporalidad del *Anwesen* o el configurarse en presencia. Lo que anteriormente hemos dicho de Hegel se podría decir también de Heidegger: a saber, que lo más relevante de su presencia lingüística no está en la especial terminología por él acuñada. Mucha de esta terminología parece que ha sido un intento pasajero de provocar pensamiento, más que un lenguaje permanente, en el que el pensamiento pueda decirse, poseerse y repetirse. Pero así como Hegel sabe conjurar mágicamente verdades especulativas utilizando los más sencillos giros y expresiones de la lengua alemana, por ejemplo, *an sich* [en sí], *für sich* [para sí], *an und für sich* [en y para sí], o palabras como *Wahr-nehmung* [percepción] y *Bestimmung* [determinación], Heidegger, a su vez, está escuchando constantemente el oculto mensaje que el lenguaje proporciona **[145]** al pensamiento. Y ambos están fascinados por el modelo espléndido de Heráclito, Y ciertamente Heidegger, en un punto decisivo del curso de su pensamiento, el punto de la «vuelta» [*Kehre*], se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Lo que de este modo le fue posible decir, constituye, para ese preguntar suyo que se remonta por detrás de la metafísica, el firme suelo y fundamento sobre el cual encuentra positiva satisfacción su crítica del lenguaje de la metafísica y explícita toda destrucción de los conceptos tradicionales. Pero precisamente, por esta razón, no puede menos de planteársele continuamente la tarea de delimitar, respecto de la de Hegel, su propia alternativa de pensamiento, pues el arte conceptual de Hegel florece en el mismo suelo especulativo del idioma alemán.

El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, en oposición a la filosofía griega del logos, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia [*Anwesenheit*], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste *nous*, *intellectus*, *agens* o razón. Esta presencia debe ser enunciada, y una vez formulada en la estructura de un enunciado predicativo, entra en el juego de la incesante negación y sublimación de sí misma: esto es la dialéctica. Para Heidegger, que no se orienta hacia el lenguaje enunciativo, sino más bien hacia la temporalidad de la presencia misma que nos habla, el decir es siempre más un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho.

Para el pensamiento metafísico griego, lo patente se extraía de la ocultación o dicho de otra manera, la *aletheia* estaba determinada; de esta manera disminuye la realidad del lenguaje. Sin duda, se puede decir que desde los días de Vico y Herder el desarrollo de la ciencia moderna ha estado acompañado de una cierta **[146]** conciencia de la cuestión. Pero, recíprocamente, sólo desde que la nueva teoría de la información llevara a su perfección a los modos de comunicación de la ciencia moderna, salió a plena luz el problema de la dependencia (y relativa independencia) de nuestro pensamiento respecto del lenguaje. La desocultación no está esencialmente ligada a la ocultación, sino también a la propia, aunque oculta, acción de ésta, consistente en alojar, como lenguaje al «ser».

El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento lo que se ha dicho.

Pero es precisamente en este respecto como el hablar trasciende siempre al dominio lingüísticamente constituido en el que nos hallamos. Esto se evidencia, por ejemplo, en el encuentro con lenguajes extranjeros, especialmente aquellos que tienen un origen cultural e histórico completamente diferente; ese encuentro nos introduce en una experiencia del mundo de la que carecemos y para la que carecemos de palabras. Pero no por eso dejamos de habérnoslas en ese caso también con el lenguaje. Esto vale también, en definitiva, para la experiencia del mundo que nuestro entorno nos ofrece sin cesar, en la medida en que está siendo transformado en un mundo gobernado por la técnica, en tanto que el lenguaje mantiene establemente las constantes de nuestra naturaleza, que por él alcanzan a ser tema de lenguaje. Y con él deberá también mantenerse en diálogo, mientras siga siendo lenguaje, el lenguaje de la filosofía.